ദർശനത്തിന്റെ പൂക്കൾ

ഉള്ളടക്കം

1. ഘടനാ വാദം
2. സാഹിത്യവും മനഃശാസ്ത്രവും
3. നിന്ദിതരും പീഡിതരും – ഡസ്റ്റയെവ്സ്കിയുടെ കഥാപാത്രങ്ങൾ
4. പ്രതിഭാസ വിജ്ഞാനീയവും അസ്തിത്വവാദവും
5. ഈശ്വരസ്വാതന്ത്ര്യവും മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യവും
6. നാളത്തെ സമൂഹം

ദർശനത്തിന്റെ പൂക്കൾ

പൗലോസ് മാർ ഗ്രിഗോറിയോസ്

ഒന്നാംപതിപ്പ് : 1992 മെയ്

1

ഘടനാവാദം

പാശ്ചാത്യ ദർശനത്തിന്റെ ഒരു പ്രത്യേകതയാണെന്നു തോന്നുന്നു യാഥാർഥ്യത്തിന്റെ ഒരറ്റത്തുനിന്നു മറ്റൊരറ്റത്തേക്കു സദാ ചംക്രമണം ചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കുകയെന്നുള്ളത്. വ്യക്തിയുടെ അനുഭവത്തിലും ആത്മസാപേക്ഷതയിലും (individual experience and subjectivity) അധിഷ്ഠിതമായ അസ്തിത്വവാദം അല്ലെങ്കിൽ എക്സിസ്റ്റൻഷ്യലിസമായിരുന്നു രണ്ടാം മഹായുദ്ധത്തിനു ശേഷമുള്ള യൂറോപ്പിന്റെ കേന്ദ്രിക ചിന്താഗതി. എന്നാൽ ഇന്നു കാറ്റു മറിച്ചാണ് ഊതുന്നത്. സ്ട്രക്ചറലിസം അല്ലെങ്കിൽ ഘടനാവാദം എന്നു പറയുന്ന ഈ പുതിയ ദർശനം കൊണ്ടു യാഥാർഥ്യത്തിന്റെ വസ്തുനിഷ്ഠമായ പ്രത്യേകതകളെ നിഷ്കർഷയോടെ കണക്കിലെടുത്ത് അവയുടെ പരസ്പര ഘടനയെ മാനസികമായ അധ്യാരോപം കൊണ്ടു വാർത്തുണ്ടാക്കി യാഥാർഥ്യത്തെ വസ്തുനിഷ്ഠമായും സാമൂഹികമായും (objectively and Corporately) കാണുന്നതിനാണ് ഇപ്പോഴത്തെ ഉദ്യമം. സാങ്കേതിക സംസ്കാരത്തിന്റെ ദർശനമാണു സ്ട്രക്ച്ചറലിസം എന്നു വേണമെങ്കിൽ പറയാം. സൈബർ നെറ്റിക്സ് (കമ്പ്യൂട്ടർ ശാസ്ത്രം), സിസ്റ്റംസ് അനാലിസിസ് (Systems analysis) തുടങ്ങി ഗണിതശാസ്ത്രത്തിലെ പുതിയ അറിവുകളെ പൂർണ്ണമായി ഉപയോഗിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ഒരു ദർശനസമ്പ്രദായം സൃഷ്ടിക്കുവാനാണു സ്ട്രക്ചറലിസ്റ്റുകൾ ഉദ്യമിക്കുന്നത്. ഈ പുതിയ ദാർശനികരിൽ പ്രധാനിയായിട്ടുള്ളതു ഫ്രാൻസിലെ ക്ളോഡ് ലേവി സ്റ്റ്റൗസ് (Claude Levi-Strauss) ആണ് (1908-ൽ ജനിച്ചു).

ഈ വാദഗതി പ്രത്യേകിച്ചു ഫ്രാൻസിൽ വലിയ കോളിളക്കം സൃഷ്ടിച്ചിരിക്കുകയാണ്. ഒരു ത്രികോണയുദ്ധമാണ് ഇന്നവിടെ നടക്കുന്നത്. ഒരു വശത്തു ഘടനാവാദികളും മറുവശത്ത് അസ്തിത്വവാദികളും തമ്മിൽ ഏറ്റുമുട്ടുമ്പോൾ മൂന്നാം കക്ഷിക്കാരായ ഫ്രഞ്ചു മാർക്സിസ്റ്റുകൾ ഈ ഏറ്റുമുട്ടലിനെ നിഷ്പക്ഷമായി നിരീക്ഷണം ചെയ്യുകയല്ല ചെയ്യുന്നത്. ഫ്രഞ്ചു മാർക്സിസത്തെത്തന്നെ വ്യത്യാസപ്പെടുത്തിയെടുക്കുന്നതിനുള്ള ശക്തി ഘടനാവാദത്തിന് ഉണ്ടായിരിക്കുന്നു. ഫ്രാൻസിലെ മാർക്സിസ്റ്റുകൾ തന്നെ ഘടനാവാദികളും അല്ലാത്തവരുമായി രണ്ടു സംഘമായിത്തിരിഞ്ഞിരിക്കുകയാണ്.

ഘടനാവാദത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലം

ഈ പുതിയ ദർശനത്തിന്റെ ജനയിതാക്കൾ ഭാഷാശാസ്ത്രവും സാംസ്കാരിക മാനവശാസ്ത്രവുമാണ്. ഫെർഡിനാൻഡ് ഡിസൊസ് യൂർ (1857-1913) ജനീവായിലെ ഭാഷാശാസ്ത്രവിജ്ഞാനീയത്തിന്റെ പണ്ഡിതനായിരുന്നു. ഭാഷയെന്നു പറയുന്നതു വ്യക്തിപരമായ ഒരു പ്രതിഭാസമല്ലെന്നും സംഘടിതമായ ഒരു മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ പരസ്പരഘടനയുടെ ഒരു പ്രതിഭാസമാണെന്നും ഡിസൊസ് യൂർ വാദിച്ചു. ഡിസൊസ് യൂറിന്റെ

ഈ വാദം അടിസ്ഥാനമാക്കി അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശിഷ്യനായ റോമാൻ ജേക്കബ്സൺ (Roman Jakobson - born 1896) മോസ്കോ സർവകലാശാലയിൽ 1915-ൽ ഒരു ഭാഷാശാസ്ത്രവൃത്തം (Moscow Linguistic Circle) സ്ഥാപിച്ചു. കവിതയെന്നു പറയുന്നതും വ്യക്തിയുടെ ഒരു പ്രതിഭാസമല്ല, സാമൂഹ്യ ഘടനയ്ക്കകത്തുണ്ടാകുന്ന ഒരു സാമൂഹ്യ പ്രതിഭാസമാണെന്നും കവിത വെറും പദ സമാഹാരമല്ല, പ്രത്യുത പദങ്ങളെ മനുഷ്യനിർമ്മിതമായ ഒരു ഘടന ഉപയോഗിച്ച് ഒരു പ്രത്യേക വിധത്തിൽ ഘടിപ്പിക്കുന്നതാണെന്നും ജേക്കബ്സൺ വാദിച്ചു. കവി സൃഷ്ടിക്കുന്നതു പദങ്ങളല്ല, ഘടനയാണ്. മനുഷ്യനിർമ്മിതമായ സൃഷ്ടികളിൽ സുപ്രധാനമായ ഒന്നാണു കവിതാഘടനയെന്നുള്ള ജേക്കബ്സണ്ണിന്റെ വാദം അദ്ദേഹം 1920 ൽ ചെക്കോസ്ളോവാക്യയിലെ പ്രാഗിൽ റഷ്യൻ എംബസിയിലെ കൾച്ചറൽ അറ്റാച്ചെയായി നിയമിതനായതോടെ യൂറോപ്പിന്റെ മറ്റു ഭാഗങ്ങളിലേക്കും പരക്കുവാനാരംഭിച്ചു. അങ്ങനെ 1925 മാർച്ചിൽ സംജാതമായ പ്രാഗ്സർക്കിളിൽ നിന്നാണ് പിന്നീട് ഈ ഭാഷാഘടനയുടെ വിശകലനത്തിനുള്ള താൽപര്യം വിയന്നയിലേക്കും, കേംബ്രിഡ്ജിലേക്കുമൊക്കെ പരന്നത്. ഘടനാവിശകലന സമ്പ്രദായം (Structural Analysis) കവിതയിലും സാഹിത്യനിരൂപണത്തിലുമൊക്കെ ധാരാളമായി പ്രയോഗിച്ചു ഘടനാവാദത്തിന്റെ അടിത്തറ പൂർത്തിയാക്കിയത് ജേക്കബ്സൺ ആണെന്നു പറയാം.

1965-ൽ മോസ്കോ ലിംഗ്വിസ്റ്റിക്സ് സർക്കിളിന്റെ സുവർണ്ണ ജൂബിലി പ്രമാണിച്ചു റോമാൻ ജേക്കബ്സണിന്റെ ചിന്താഗതിയെക്കുറിച്ചുള്ള ഒരു സുപ്രധാന ലേഖനം ഫ്രാൻസിലെ ബുദ്ധിജീവികളുടെ മാസികയായ 'റ്റെൽ -കെൽ' എന്ന പ്രസിദ്ധീകരണത്തിൽ വന്നതോടെയാണു ഘടനാവാദത്തിനു ഫ്രാൻസിൽ മികച്ച സ്ഥാനമുണ്ടായത്. ക്ളോഡ് ലേവി സ്റ്ററൗസ്, ജേക്കബ്സന്റെ ചിന്തയിൽ നിന്നു ഡിസൊസ് യൂറിന്റെ ഭാഷാശാസ്ത്രത്തിലുള്ള ഘടനാവിശകലനത്തിലേക്കു തിരികെപ്പോയി.ഡിസൊസ് യൂറിന്റെ ചിന്താഗതിയിൽ ഭാഷയുടെ ഘടകങ്ങൾ വാക്കുകൾ മാത്രമല്ല. മതകർമ്മങ്ങളും പുരാണേതിഹാസങ്ങളും സാമൂഹികാചാരങ്ങളും ഒക്കെ ആശയ വിനിമയോപാധികൾ എന്ന നിലയിൽ ഭാഷയുടെ ഘടകങ്ങളാണ്. ബോയ്സ് സ്ക്കൗട്ടുകളും, സൈനികരും ഉപയോഗിക്കുന്ന സംജ്ഞകളും ആംഗ്യങ്ങളും ഒക്കെ ഭാഷയുടെ ഘടകങ്ങളാണ്. എന്നാൽ ഭാഷയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പ്രധാനമായി വ്യവഛേദനം ചെയ്യേണ്ടതു സംജ്ഞയും സംജ്ഞിതവും തമ്മിലാണ് (The Signifying and the Signified). വാക്കുകൾ, അടയാളങ്ങൾ, ആംഗ്യങ്ങൾ, ചിത്രങ്ങൾ മുതലായവയെല്ലാം സംജ്ഞകളാണ്. വാക്കുകൾ യാതൊന്നിനെക്കുറിക്കുന്നുവോ അത്, അതായത് ആശയങ്ങൾ, ചിന്തകൾ, ഭാവങ്ങൾ, അർഥങ്ങൾ, മുതലായവയെല്ലാം സംജ്ഞിത യാഥാർഥ്യങ്ങൾ ആണ്.

ഘടനാവാദം ഇന്നു ഫ്രാൻസിൽ

ഡിസൊസ് യൂറിന്റെ താൽപര്യം മുഴുവൻ ഭാഷയെക്കുറിച്ചായിരുന്നു. ലേവി സ്റ്ററൗസ് ആകട്ടെ ശ്രമിച്ചത് യാഥാർഥ്യത്തെ മുഴുവൻ തന്നെ ഘടനാത്മകമായി ദർശിക്കുവാനാണ്. മാനവശാസ്ത്ര വിജ്ഞാനീയത്തിലെ

ഒന്നാംകിട പണ്ഡിതനാണു ലേവി സ്റ്റ്റൗസ്. വ്യക്തിയുടെ മാനസിക ഘട നയെപ്പറ്റിയുള്ള ഫ്രോയിഡിന്റെ ചിന്താഗതിയും, സമൂഹത്തിന്റെ ഘടന യെപ്പറ്റിയുള്ള മാർക്സിന്റെ ചിന്താഗതിയും ഒരുമിച്ചു കണക്കിലെടുത്തു കൊണ്ടു യാഥാർഥ്യത്തിന്റെ ഘടനയെ ശാസ്ത്രീയമായി അവലോകനം ചെയ്യുവാൻ ലേവി സ്റ്റ്റൗസ് ഉദ്യമിച്ചു. നമ്മുടെ കൺമുൻപിൽ കൂടി കട ന്നുപോകുന്ന യാഥാർഥ്യത്തിൽ പലതും ആഗന്തുകമായോ ആകസ്മിക മായോ നിരർഥകമായോ നമുക്കനുഭവപ്പെടുന്നതിന്റെ കാരണം പൊതു ഘടനയിൽ അവയ്ക്കുള്ള സ്ഥാനം മനസ്സിലാകാത്തതുകൊണ്ടാണ്. മനു ഷ്യൻ സബോധം പ്രവർത്തിക്കുന്ന പല പ്രവൃത്തികളും അബോധതല ത്തിലെ അനുഭവങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ മനസ്സിലാക്കുവാൻ ഫ്രോയ്ഡ് സഹായിച്ചതുപോലെ യാഥാർഥ്യത്തിന്റെ പൊതുഘടനയുടെ അടിസ്ഥാ നത്തിൽ സാധാരണഗതിയിൽ മനസ്സിലാകാത്ത പലതും പൂർണ്ണമായും മനസ്സിലാക്കുവാൻ സാധിക്കുമെന്നു ലേവി സ്റ്റ്റൗസ് വാദിച്ചു. ആകസ്മി കതയെന്നും യാദൃച്ഛികതയെന്നും പലപ്പോഴും നാം തെറ്റിദ്ധരിക്കുന്നതു യാഥാർഥ്യത്തിന്റെ കാര്യകാരണാധിഷ്ഠിതമായ ഘടന മനസ്സിലായിക്ക ഴിയുമ്പോൾ താനേ ഇല്ലാതായിക്കൊള്ളും. ഘടനാവാദത്തിൽ യാതൊന്നും യാദൃച്ഛികതയ്ക്കു വിട്ടുകൊടുക്കുന്നില്ല. എല്ലാറ്റിനെയും കൃത്യമായി അറി യണം. ഓരോ ഘടകത്തിനും മറ്റു ഘടകങ്ങളോടുള്ള ബന്ധം കൃത്യമായി വിശദീകരിക്കണം. എല്ലാറ്റിനും കഴിയുന്നത്ര പൂർണ്ണമായ വിവരണം ഉണ്ടാ കണം. ഉദാഹരണത്തിന് ഒരു കാർ എടുക്കാം. കാർ എന്നു മാത്രം പറ ഞ്ഞതുകൊണ്ടായില്ല. അതിന്റെ വിശദവിവരങ്ങൾ നല്കണം, അതായതു, പത്മിനി, 1100D, 1976 മോഡൽ, പുറത്തെ നിറം നീല, അകത്തെ നിറം ചുവപ്പ്, ടയറിന്റെ നിറം കറുപ്പും വെള്ളയും, 1977 ഫെബ്രുവരി 15 -ാം തീയതി വരെ ഓടിയ കിലോമീറ്റർ 34267 എന്നിങ്ങനെ എല്ലാ കാര്യങ്ങളും വിശദമായിക്കുറിക്കണം. പക്ഷേ അതുകൊണ്ടായില്ല. യാഥാർഥ്യത്തിന്റെ ഘടനയിൽ ഒരു കാറിനുള്ള സ്ഥാനം കൂടി വിവരിക്കണം. ഒരു സ്ഥലത്തു നിന്നു മറ്റൊരു സ്ഥലത്തേക്കു പോകുന്നതിനുള്ള റോഡുകളും ആ റോഡു കളിലുള്ള ട്രാഫിക്ക് പോലീസുകാരും, കാറുണ്ടാക്കിയ ഫാക്ടറിയും, ഫാക്ടറിയുടമസ്ഥനും, തൊഴിൽക്കാരും, വില്പനക്കാരും, പെട്രോൾ സ്റ്റേഷനും, സ്റ്റേഷനിലെ ജോലിക്കാരും, പെട്രോൾ കമ്പനിക്കാരും, അറ ബിരാജ്യങ്ങളിലെ പൊളിറ്റിക്സും, കാറുണ്ടാക്കി വില്ക്കുന്ന മുതലാളിത്ത വ്യവസ്ഥിതിയും, കാറിനകത്തു നടക്കുന്നവരുടെ സാമൂഹ്യനിലവാരവും, എല്ലാം തന്നെ കാർ എന്ന യാഥാർഥ്യവുമായി ഘടനാപരമായി ബന്ധ മുള്ള കാര്യങ്ങളായതുകൊണ്ട് ഈ ഘടനയെ വേണ്ടുംവിധം മനസ്സിലാ ക്കിയെങ്കിലേ കാറിനെയും മനസ്സിലാക്കുവാൻ സാധിക്കൂ. എല്ലാ താദാ ത്മ്യങ്ങളെയും വൈവിധ്യങ്ങളെയും വ്യക്തമാക്കണം.

മനുഷ്യനെന്നു പറഞ്ഞാൽ പ്രകൃതിയുടെ ഒരു ഭാഗമാണ്. പ്രകൃതിയു മായി താദാത്മ്യമുണ്ട്. എന്നാൽ മനുഷ്യേതര പ്രകൃതിയുമായി വൈവി ധ്യമുണ്ട്. എവിടെയാണ് ഈ വ്യത്യാസം? മനുഷ്യൻ തീ ഉപയോഗിച്ചു ഭക്ഷണം പാകം ചെയ്തു ഭക്ഷിക്കുന്നവനാണെന്നുള്ളതാണ് പ്രധാന

വ്യത്യാസമെന്നു നരവംശശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ പറയുന്നു. മറ്റു ജീവികളെല്ലാം പ്രകൃതിദത്തമായതിനെ അതേപടി ആന്തരീകരിക്കുമ്പോൾ പ്രകൃതിയെ അഗ്നി കൊണ്ടു രൂപഭേദപ്പെടുത്തി സംസ്കൃതിയാക്കി ആന്തരീകരിക്കുന്നവനാണു മനുഷ്യൻ. സംസ്കാര സ്രഷ്ടാവ്, ഘടനാ കർത്താവ് എന്നതാണു മനുഷ്യന്റെ പ്രത്യേകത.

എന്താണു ഘടനാവാദം

എല്ലാ മനുഷ്യർക്കും പരസ്പരം താദാത്മ്യമുണ്ട്. എന്നാൽ അവർ തമ്മിൽ വൈവിധ്യവുമുണ്ട്. ഓരോ വ്യക്തിക്കും അവന്റേതായ പേരുണ്ട്. അവന്റെ വ്യക്തിപരമായ താദാത്മ്യത്തെ ഈ പേരു സൂചിപ്പിക്കുന്നു. ഓരോ വ്യക്തിക്കും മറ്റു വ്യക്തികളോടു വിവിധ തരത്തിലുള്ള ബന്ധങ്ങളുണ്ട്. 'എ' എന്ന സ്ത്രീ 'എക്സി'ന്റെ പുത്രിയാണ്. 'വൈ'യുടെ സഹോദരിയാണ്. 'ഇസഡി'ന്റെ ഭാര്യയാണ്. 'ബി' യുടെ അമ്മയാണ്, 'സി'യുടെ മാതാമഹിയാണ്. 'ഡി'യുടെ മാതുലയാണ്. ഇങ്ങനെ ഒരാൾക്കുതന്നെ പല വിധത്തിലുള്ള ബന്ധതാദാത്മ്യങ്ങൾ ഉണ്ട്. ഓരോ താദാത്മ്യത്തിനും വെവ്വേറെ സംജ്ഞ നാം കൊടുക്കുന്നു. ഈ സംജ്ഞകൾ വ്യത്യസ്തങ്ങളാണെങ്കിലും, അവകൊണ്ടു സംജ്ഞിതമാകുന്ന ഏക വസ്തുവിന്റെ ബഹുവിധ ബന്ധങ്ങൾ മനസ്സിലാക്കുവാൻ അവ സഹായിക്കുന്നു. ഘടനാവിശകലനം എന്നു പറയുന്നത് ഈ ബന്ധവൈവിധ്യങ്ങളുടെ ഒരു ആൾജിബ്രയാണ്. വാക്കുകളും, സംജ്ഞകളും, കർമ്മങ്ങളും, ആചാരങ്ങളും, കവിതയും, സാഹിത്യവും എല്ലാം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഈ ആൾജിബ്രാ കൊണ്ടു യാഥാർഥ്യത്തിന്റെ ഘടനയെ അപോദ്ധരിക്കുവാൻ നമുക്കു സാധിക്കുമ്പോഴേ ശാസ്ത്രമാത്ര വിജ്ഞാനീയവാദത്തിന്റെ (Scientism) ഏകപക്ഷീയമായ ഏകഛത്രാധിപത്യത്തിൽ നിന്നു നമുക്കു രക്ഷപ്പെടുവാൻ സാധിക്കുകയുള്ളു.

ഘടനാവാദത്തിന്റെ പ്രധാന ഘടകമാണു സംജ്ഞാവിജ്ഞാനീയം (semiology of the science of signs). സംജ്ഞാവിജ്ഞാനീയത്തെക്കുറിച്ചു മാത്രം രണ്ടു പുസ്തകം എഴുതിയ ആളാണു ഘടനാവാദികളിൽ പ്രമുഖനായ റോളണ്ട് ബാർട്ട് (Roland Barthes, *Elements of Semiology*, London, 1967; *L'empire des signes*, Paris, 1970). സംജ്ഞ എന്നു പറയുന്നതു വാക്കുകൾ മാത്രമല്ല. ഒരു ഘടന മൂലം ദത്തവസ്തുക്കളെ പുതിയ രൂപത്തിൽ ഘടിപ്പിച്ച് ഒരു പുതിയ യാഥാർഥ്യം ഉണ്ടാക്കുന്നതിന്റെ പ്രാരംഭം മാത്രമാണു സംജ്ഞാവിജ്ഞാനീയം. ഓരോ വസ്തുവിന്റെയും വിവിധ സാധ്യതകൾക്കു പൂർണ്ണമായ അർത്ഥം കല്പിച്ച് ഓരോന്നിനും ഓരോ സംജ്ഞ നല്കി ഓരോന്നിനെയും വ്യക്തിപരമായി അറിയുക എന്നുള്ളത് ഒരു നല്ല ചിത്രകാരൻ തന്റെ കാൻവാസിനെയും ചായങ്ങളെയും ബ്രഷുകളെയും വേണ്ടതുപോലെ അറിയുന്നതിനു തുല്യമാണ്.

ഘടനാസൃഷ്ടി എങ്ങനെ?

ഘടനാവാദികളിൽ മറ്റൊരു പ്രമുഖനായ ലൂസിയാൻ ഗോൾഡ്മാൻ പറയുന്നതു മനുഷ്യന്റെ സർഗാത്മകമായ സർവപ്രവൃത്തികളിലും രണ്ടു

വിധത്തിലുള്ള നീക്കങ്ങൾ ഉണ്ടെന്നാണ്. ഒന്നാമത്, സംഘടിതമായതിനെ വിഘടിപ്പിച്ചു വിശകലനം ചെയ്തു പഠിക്കുക. രണ്ടാമത്, അഘടിതമായിട്ടുള്ളതിനെ പുതിയ രൂപത്തിൽ സംഘടിപ്പിക്കുക. ചെറിയ കുട്ടികൾ വാസനാബലത്തിന്റെ നിയമം കൊണ്ടുമാത്രം സാധാരണ ചെയ്യുന്ന പ്രവൃത്തിയാണ് ആദ്യത്തേത്. അതായത് കാണുന്നതിനെയെല്ലാം കഷണം കഷണമായി വേർപെടുത്തി അവയെ മനസ്സിലാക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുകയെന്നത്. ഒരു യാഥാർത്ഥ്യത്തെ ശരിയായി മനസ്സിലാക്കണമെങ്കിൽ ഈ വിഘടന പ്രക്രിയ കൂടാതെ സാധ്യമല്ലെന്നാണ് ഗോൾഡ്മാൻ പറയുന്നത്. വിഘടിതങ്ങളായ വിവിധ ഘടകങ്ങളെ വേണ്ടുംവിധം വിശകലനം ചെയ്തതിനു ശേഷം മാത്രമേ അവയെ നവരൂപത്തിൽ സംഘടിപ്പിച്ച് ഒരു നവീന യാഥാർത്ഥ്യം ഉണ്ടാക്കുവാൻ സാധിക്കുകയുള്ളു. ഒരു കവി കവിതയെഴുതുന്നതിനു മുമ്പു വാക്കുകൾ എന്നു പറയുന്ന വിഘടിത ഘടകങ്ങളുടെ വിവിധ ഗുണങ്ങളെക്കുറിച്ച് അവഗാഹപൂർവ്വം പഠിച്ചെങ്കിൽ മാത്രമേ കവിതയെഴുതുവാൻ സാധിക്കൂ. എന്നാൽ പഠിച്ചിട്ടുള്ള വാക്കുകളെല്ലാം കൂടി കടലാസ്സിൽ എഴുതി വച്ചാൽ കവിതയാവുകയില്ല. കവിയുടേതായ പ്രത്യേക ഘടനയുപയോഗിച്ചു സാർഥകമായ ഒരു നവീന രൂപത്തിൽ വാക്കുകളെ പരസ്പരം ഘടിപ്പിക്കുമ്പോഴാണ് കാവ്യം എന്ന നവീന യാഥാർത്ഥ്യം സൃഷ്ടമാകുന്നത്. കവിയുടെ സൃഷ്ടിയിൽ മുമ്പ് ഇല്ലാതിരുന്നതായി ഇപ്പോൾ ഉണ്ടായിത്തീർന്നിട്ടുള്ളതു പുതിയ വാക്കുകളല്ല. പഴയ വാക്കുകളെ ഒരു നവീന രൂപത്തിൽ സംഘടിപ്പിച്ചു പുതിയ ഘടനയാകുന്ന പുതിയ സൃഷ്ടിയിൽക്കൂടെ പഴയ സൃഷ്ടിയുടെ വിഘടിത ഘടകങ്ങൾ ഉപയോഗിച്ച് ഒരു പുതിയ സൃഷ്ടിക്കു രൂപം കൊടുക്കുകയാണു കവി ചെയ്യുന്നത്.

ഈ രൂപം കൊടുക്കൽ, അല്ലെങ്കിൽ ഘടനാസൃഷ്ടി ഏതെങ്കിലും ബാഹ്യനിയമങ്ങൾ അനുസരിച്ചു ചെയ്യുന്നതല്ല. കവി മാത്രമല്ല, ശാസ്ത്രകാരനും ഇതു തന്നെയാണു ചെയ്യുന്നത്. ശാസ്ത്രം എന്നു പറയുന്നതു വിവിധ വസ്തുക്കൾ തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ ഒരു പുതിയ ഘടനയുടെ അധ്യാരോപണം മൂലം പുതിയ അർത്ഥത്തിൽ കാണുന്നതാണ്.

ശാസ്ത്രം മാത്രമല്ല ചരിത്രവും ഇതുപോലെ ഘടനാകല്പനം മൂലം മാത്രം സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുന്ന ഒരു യാഥാർത്ഥ്യമാണ്, മനുഷ്യൻ എന്നു പറയുന്നതു ഘടനയുടെ സൃഷ്ടിമൂലം വസ്തുക്കളുടെ പരസ്പര ബന്ധമാകുന്ന അർത്ഥത്തെ പുറത്തുകൊണ്ടുവരുന്ന ഒരു പ്രതിഭാസമാണ്. ചരിത്രത്തിലാണെങ്കിലും സംഘടിതമായിട്ടുള്ളതിനെ വിഘടിപ്പിച്ചെങ്കിൽ മാത്രമേ ഒരു പുതിയ ഘടന മൂലം ഒരു പുതിയ സാമൂഹ്യയാഥാർത്ഥ്യം സൃഷ്ടിക്കുവാൻ സാധിക്കുകയുള്ളു. 1968-ലെ പാരീസ് സർവ്വകലാശാലയിലെ വിദ്യാർത്ഥി വിപ്ലവത്തെ റോളണ്ട് ബാർട്ട് കാണുന്നത് ഈ വിധമാണ്. വിദ്യാർത്ഥി വിപ്ലവത്തിന്റെ നേതാവായ ദാനിയേൽ കോഹ്ൻ ബാൻഡി എന്ന യുവാവു വിദ്യാർത്ഥി വിപ്ലവത്തിന്റെ അർത്ഥത്തെക്കുറിച്ച് എഴുതിയ പുസ്തകത്തിലും ഇതു തന്നെയാണു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നത്. മനുഷ്യൻ എന്ന പ്രതിഭാസത്തിന്റെ യഥാർത്ഥമായ അർഥത്തെ സാക്ഷാത്ക

രിക്കുവാൻ സമൂഹത്തിന്റെ ഇന്നത്തെ ഘടന സഹായിക്കുന്നില്ല. ഈ സമൂഹത്തെ വിഘടിതമാക്കിയിട്ടു പുതിയ ഒരു ഘടന ഉണ്ടാക്കിയെങ്കിൽ മാത്രമേ മനുഷ്യന്റെ മഹത്വം വെളിപ്പെടുകയുള്ളു.

ഉടച്ചു വാർക്കുക

എന്നാൽ സുഘടിതമായ ഇന്നത്തെ മനുഷ്യസമൂഹത്തെ വിഘടിതമാക്കുന്നതിനുള്ള മാർഗ്ഗമെന്ത്? ഇന്നത്തെ സമൂഹം എന്നു പറയുന്നതു സാങ്കേതികതയിലും (technology) ഭരണത്തിലും (management) ആണ് അധിഷ്ടിതമായിരിക്കുന്നത്. ഇന്നത്തെ സമൂഹത്തിന്റെ ഘടനയിൽ ഏറ്റവും പ്രധാനമായിട്ടുള്ളതു സാങ്കേതിക പ്രവർത്തകരും ഭരണകർത്താക്കളുമാണ്. അവരില്ലെങ്കിൽ വ്യവസായവുമില്ല, നഗരവുമില്ല, സമൂഹവുമില്ല. ഇന്നത്തെ സമൂഹത്തിന്റെ ഘടനയെ വിഘടിപ്പിക്കണമെങ്കിൽ അതിനെ നിലനിർത്തിക്കൊണ്ടു പോകുന്ന സാങ്കേതിക പ്രവർത്തകരെയും ഭരണകർത്താക്കളെയും ഇല്ലാതാക്കണം. ഈ സാങ്കേതിക പ്രവർത്തകരെയും ഭരണകർത്താക്കളെയും വാർത്തെടുക്കുന്ന ഫാക്ടറിയുടെ പേരാണു സർവ്വകലാശാലയെന്നുള്ളത്. അതിനെ നശിപ്പിച്ചാൽ പിന്നെ ഇപ്പോഴത്തെ സമൂഹത്തിന്റെ ഘടനയെ നിലനിർത്തിക്കൊണ്ടു പോകുവാൻ സാധിക്കാതെ വരും. അതുകൊണ്ടു വിദ്യാർത്ഥികളുടെ പ്രധാനമായ ചുമതല ഒരു പുതിയ സമൂഹഘടന കെട്ടിപ്പടുക്കുന്നതിനു മുമ്പായി പഴയ ഘടനയുടെ അവശ്യ ഘടകങ്ങളെ വാർത്തെടുക്കുന്ന ഫാക്ടറിയായ സർവ്വകലാശാലയെ അട്ടിമറിക്കുകയെന്നതാണ്. അങ്ങനെ അട്ടിമറിക്കുന്നതിന് ആവശ്യമായ സംജ്ഞകൾ ഉണ്ടാകണം. സംജ്ഞകളെ പിടിച്ചിളക്കുക എന്നുള്ളതു വിപ്ലവത്തിന്റെ പ്രഥമ പ്രവൃത്തിയാണ്.

പഴയ സമൂഹത്തെ നിലനിർത്തുന്നതും മനുഷ്യനെ മനംമയക്കുന്നതുമായ പ്രധാന സംജ്ഞ വാക്കുകൾ ആണ്. വാക്കുകൾ പ്രൊഫസർമാരുടെ പ്രഭാഷണങ്ങളിലും ടെക്സ്റ്റ് ബുക്കുകളിലും പത്രങ്ങളിലും സാധാരണ സംഭാഷണത്തിലുമൊക്കെക്കൂടി കുത്തിയൊഴുകി മനുഷ്യനെ വഴി തെറ്റിക്കുന്നു. വിദ്യാർത്ഥികളുടെ 1968-ലെ പ്രധാന മുദ്രാവാക്യങ്ങളിലൊന്നു പ്രൊഫസർമാരുടെ കൈയിൽ നിന്നു വാക്കുകളെ പിടിച്ചടക്കുക എന്നുള്ളതായിരുന്നു. വാക്കുകൾ മയക്കുവാനല്ല യാഥാർത്ഥ്യത്തെ ഉള്ളതുപോലെ പ്രഖ്യാപിക്കുവാൻ മാത്രം ഉപയോഗിക്കണമെന്നും, അല്ലാതെ ഉപയോഗിക്കുന്ന പ്രൊഫസർമാരെ ക്ലാസ്സുകളിൽ നിശ്ശബ്ദരാക്കണമെന്നും, 1968-ലെ വിപ്ലവവാദികളായ ഫ്രഞ്ചു വിദ്യാർത്ഥികൾ ശഠിച്ചു. 1968 ൽ ഫ്രഞ്ചു സർവ്വകലാശാലകളിലെ മിക്കവാറും ക്ലാസ്സുകളിൽ വിദ്യാർത്ഥികൾ ചോദിക്കുന്ന ചോദ്യങ്ങൾക്കു മറുപടി പറയുന്നതല്ലാതെ ലെക്ച്ചർ ചെയ്യുവാൻ അധ്യാപകരെ അനുവദിച്ചിരുന്നില്ല.

എന്നാൽ സാമൂഹ്യഘടനയുടെ ഘടകങ്ങൾ വാക്കുകൾ മാത്രമല്ല. സംജ്ഞകൾ മറ്റു പലതുണ്ട്. മോട്ടോർ കാർ എന്നു പറയുന്നതാണു യൂറോപ്പിലെ ഇന്നത്തെ സാമൂഹ്യ വ്യവസ്ഥിതിയുടെ കേന്ദ്ര സംജ്ഞ. ഓരോരുത്തനും, ഓരോരുത്തിക്കും ഓരോ മോട്ടോർ കാറുണ്ട്. അവന്റെയോ അവളുടേയോ സ്വകാര്യസാമ്രാജ്യത്തിന്റെ പ്രതീകമാണത്. സ്വകാര്യതയുടെയും

വ്യക്തിവാദത്തിന്റെയും സ്വത്തിന്റെയും (Privacy, Individualism, Property) പ്രതീകമായ മോട്ടോർ കാറിനെ നശിപ്പിക്കുകയെന്നതു ഫ്രെഞ്ചു വിദ്യാർത്ഥി വിപ്ലവത്തിന്റെ ഒരു പ്രധാന പ്രവർത്തനമായിരുന്നു. ബൂർഷ്വാ വ്യവസ്ഥിതിയുടെ വസ്ത്രധാരണരീതിയും അതിലെ ഘടനകളുടെ സംജ്ഞകളിലൊന്നാണ്. അതിനെയും നശിപ്പിച്ചിട്ടു വിപ്ലവാത്മകത്വത്തിന്റെ പ്രതീകങ്ങളായ പുതിയ വസ്ത്രധാരണരീതികളെ ആവിഷ്കരിക്കുവാൻ ഫ്രെഞ്ചു വിദ്യാർത്ഥിലോകം പരിശ്രമിച്ചു.

മനുഷ്യനെ കൂട്ടിനകത്തടച്ചിട്ടിരിക്കുകയാണ്. അവൻ തടവുകാരനാണ്. അവൻ തടവിൽ നിന്നു മോചനം പ്രാപിക്കണമെങ്കിൽ അവന്റെ ഇച്ഛാശക്തി പ്രവർത്തിക്കണം. പക്ഷേ ആ ഇച്ഛാശക്തിക്കും പ്രതീകങ്ങൾ ആവശ്യമാണ്. വിമുക്തമായ ഇച്ഛാശക്തിക്കു, സയുക്തമായ പ്രതീകം "അതിർത്തിയില്ലാത്ത സ്ഥല" (Unbounded space) മാകുന്നു, തെരുവുകളാകുന്നു. ആരുടെയും സ്വകാര്യസ്വത്തല്ലാത്ത അതിർത്തിയില്ലാത്ത, സ്ഥാപനവിരുദ്ധമായ (Anti-institution) അൺ-പാർലമെന്ററിയായ, ബൂർഷ്വാ ബുദ്ധിജീവികൾക്കു വിരോധമായ, തുറന്ന സ്ഥലമാണു തെരുവ്. തെരുവിലിറങ്ങി മനുഷ്യന്റെ ഇച്ഛാശക്തിയുടെ പ്രതിഭാസമായ അക്രമത്തെ അഴിച്ചുവിടുകയെന്നതാണു മനുഷ്യനെ തടവിലിട്ടിരിക്കുന്ന ഇപ്പോഴത്തെ സാമൂഹ്യ വ്യവസ്ഥിതിയെ വിഘടിതമാക്കാനുള്ള മറ്റൊരുപാധി.

ത്രികോണയുദ്ധം

ഘടനാവാദവും മാർക്സിസ്റ്റ് വിപ്ലവവാദവും തമ്മിൽ കൂട്ടിക്കുഴച്ചുണ്ടാക്കിയ ഒരു പ്രതിഭാസമായിരുന്നു പാരീസിലെ വിദ്യാർത്ഥിവിപ്ലവം. അതിന്റെ കാറ്റും കോളും കുറെയൊക്കെ അടങ്ങി. ഭഗ്നപ്രത്യാശരായ വിദ്യാർത്ഥികൾ വീണ്ടും "സ്വന്തം കാര്യം സിന്ദാബാദ്" വാദത്തിലേക്കു പ്രവേശിച്ചിരിക്കുകയാണ്.

എന്നാൽ മാർക്സിസവും അസ്തിത്വവാദവും ഘടനാവാദവും തമ്മിലുള്ള ത്രികോണയുദ്ധം ഫ്രാൻസിൽ ഇന്നും നടമാടുന്നു. മാർക്സിസ്റ്റും അസ്തിത്വവാദിയുമായ സാർത്ര് ഘടനാവാദത്തിനെതിരെ ഖഡ്ഗമൂരിയിട്ടു വർഷങ്ങൾ പത്തുപതിനഞ്ചായി. എന്നാൽ മാർക്സിസ്റ്റുകളിൽ പലരും ഇന്നു ഘടനാവാദികളായിത്തീർന്നിരിക്കുകയാണ്. ഘടനാവാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ മാർക്സിസ്റ്റ് ചിന്തയെത്തന്നെ പുനസ്സംഘടിപ്പിക്കുവാനാണ് ഈ എക്സ്മാർക്സിസ്റ്റ് ചിന്തകരുടെ ഉദ്യമം. ഇവരിൽ പ്രധാനി ലൂയി ആൾട്ട് ഹൂസർ (Luis Althusser) ആണ്. മറ്റു രണ്ടു പ്രധാന പേരുകൾ ലുസിയൻ സിബാഗും (Lucien Sebag) ആങ്റി ലെഫെബറും (Henri Lefebvre) ആണ്. ഫ്രെഞ്ചു കമ്യൂണിസ്റ്റുകാരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ആൾട്ട് ഹൂസർ ഒരു കരിങ്കാലിയത്രേ. മാർക്സിസത്തെ ഘടനാവാദത്തിന് ഒറ്റിക്കൊടുത്തു എന്നാണ് അദ്ദേഹത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആരോപണം. ഏതായാലും മാർക്സിന്റെ ചിന്തയെ ഒരു പുതിയ രൂപത്തിലാണ് ആൾട്ട് ഹൂസർ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. "മാർക്സിന്റെ ഭാഗത്ത്" (For Marx) എന്ന ശീർഷകത്തിൽ 1965-ൽ അദ്ദേഹം പ്രസിദ്ധം ചെയ്ത പുസ്തകം ഇന്ന് ഇംഗ്ലീഷ് പരിഭാഷയിൽ ലഭ്യമാണ്. "ദാസ് കാപ്പിത്താൽ വായിക്കുക" എന്ന അദ്ദേ

ഹത്തിന്റെ രണ്ടു വാല്യം ഗ്രന്ഥം 1966-ൽ പുറത്തിറങ്ങി. ആൾട്ട് ഹൂസർ പറയുന്നത് 1848 വരെ മാർക്സ്, സ്വാതന്ത്ര്യം, യുക്തി മുതലായ കാര്യങ്ങളിൽ വിശ്വസിക്കുന്ന ഒരു ഹ്യൂമനിസ്റ്റ് ആശയവാദിയായിരുന്നുവെന്നും, 1848 ന് ശേഷം മാർക്സ് ഒരു ശാസ്ത്രീയ സ്ഥിതിസമത്വവാദിയായിത്തീർന്നുവെന്നുമാണ്. 1848 ന് മുമ്പുള്ള മാർക്സ് വെറും ഐഡിയോളജിസ്റ്റ് മാത്രം. 1848 ന് ശേഷമുള്ള മാർക്സ് കറതീർന്ന ശാസ്ത്രകാരൻ. ഐഡിയോളജിയും ശാസ്ത്രവും തമ്മിൽ യാതൊരു ബന്ധവുമില്ല. പരസ്പര വിരുദ്ധമാണവ. ഹ്യൂമനിസം ഐഡിയോളജിയാണ്. സോഷ്യലിസം ശാസ്ത്രവും. ഐഡിയോളജി സമൂഹത്തെ വഴിതെറ്റിക്കുന്നു. ശാസ്ത്രം ശരിയായ വഴി കാണിക്കുന്നു. ആൾട്ട് ഹൂസറുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ 1848-ൽ മാർക്സ്, ഹ്യൂമനിസം എന്ന ആശയവാദത്തെ നിരാകരിച്ചിട്ടു സോഷ്യലിസം എന്ന ശാസ്ത്രത്തെ അനുധാവനം ചെയ്യുവാൻ ആരംഭിച്ചു. സോഷ്യലിസം എന്നു പറയുന്നത് സാമൂഹ്യഘടനയിൽ വിവിധ ഘടകങ്ങൾ എപ്രകാരം പരസ്പരബന്ധിതമായിരിക്കുന്നു എന്നുള്ളതും ഘടനയ്ക്കകത്ത് ഓരോ ഘടകത്തിനുമുള്ള പ്രവർത്തന സവിശേഷതയും പഠിച്ചറിഞ്ഞ് സമൂഹത്തിന് യുക്തമായ പുതിയ ഘടന വാർത്തെടുക്കുക എന്നുള്ളതാണ്. ശാസ്ത്രീയമായ സാമൂഹ്യചിന്തയിൽ മനുഷ്യനെക്കുറിച്ചുള്ള നിർവ്വചനത്തിനൊന്നും സ്ഥാനമില്ല. മനുഷ്യനെ സാമ്പത്തിക മനുഷ്യനെന്നോ ചരിത്ര മനുഷ്യനെന്നോ സ്രഷ്ടാവായ മനുഷ്യനെന്നോ (Homo-economicus or Homo Historicus or Homo - faber) ലോകചരിത്രത്തിന്റെ കർത്താവെന്നോ വസ്തുവെന്നോ നിർവചിക്കേണ്ട. യഥാർത്ഥത്തിൽ സാമ്പത്തിക പ്രവർത്തനത്തിന്റെ കർത്താവ് മനുഷ്യനല്ല. ഉല്പാദകനോ ഉപഭോക്താവോ അല്ല. പ്രത്യുത, ഉല്പാദന ഉപഭോജന വിതരണ പ്രക്രിയയിലുള്ള പരസ്പര ബന്ധങ്ങളാണ് എന്നാണ് ആൾട്ട് ഹൂസറുടെ പക്ഷം. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ, യഥാർത്ഥ ശാസ്ത്രീയ സ്ഥിതിസമത്വവാദം ഈ പരസ്പര സാമ്പത്തിക ബന്ധങ്ങളെ വസ്തുനിഷ്ഠമായി വിശകലനം ചെയ്ത്, ശാസ്ത്രീയമായ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഒരു പ്രവർത്തന പദ്ധതി (Praxis) സ്വീകരിക്കുകയെന്നതാണു മാർക്സിസത്തിന്റെ ചുമതല.

ഏതായാലും പ്രതിയോഗികൾ ഈ ഘടനാവാദാധിഷ്ഠിതമായ മാർക്സിസത്തെ, ശാസ്ത്രവുമല്ല, ആശയവാദവുമല്ല എന്നു പറഞ്ഞ് പരിഹസിക്കുകയാണ്. 'സത്യവിശ്വാസികളായ മാർക്സിസ്റ്റു'കളിൽ പ്രധാനി ആങ്ങ്റി ലെഫേബറാണ്. ലേവി സ്ട്രൗസിനെതിരെ തന്നെയാണ് ലെഫേബർ ഖഡ്ഗമൂരുന്നത്. ഭാഷയുടെ ഘടനയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ മനുഷ്യസമൂഹത്തെ മനസ്സിലാക്കാനൊക്കുകയില്ലെന്നും ഘടനാവാദം എന്നു പറയുന്നത് ക്രിസ്തുവിനു മുൻപ് അഞ്ചാം ശതാബ്ദത്തിൽ തന്നെ ഹെറാക്ലീറ്റസ് നിരാകരിച്ച പാർമെനിഡീസിന്റെ വാദമാണു ലേവി സ്ട്രൗസ് പുറത്തുകൊണ്ടുവന്നിട്ടുള്ളതെന്നും അദ്ദേഹം അപലപിക്കുന്നു. എല്ലാ വസ്തുക്കളും ഒരുമിച്ച് ഒരു ആയിത്തീരൽ പ്രസ്ഥാനത്തിലാണെന്നുള്ള ഹെറാക്ലീറ്റസിന്റെ വാദത്തിനെതിരായി, മനുഷ്യമനസ്സാണു വിഘടിത വസ്തുക്കളെ പരസ്പരം ഘടിപ്പിക്കുന്നതെന്നുള്ള പാർമെനീഡിസിന്റെ

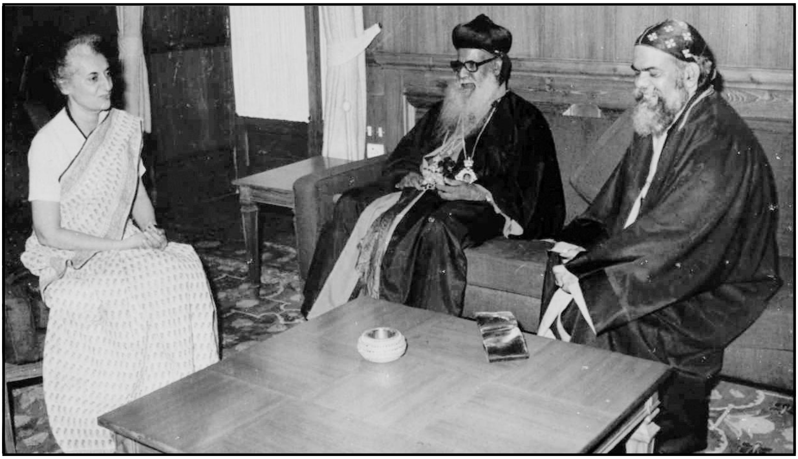
വാദം അന്നും ഇന്നും തെറ്റാണെന്നു ലെ ഫേബർ ശഠിക്കുന്നു.

സാങ്കേതിക വിജ്ഞാനത്തിന്റെ കുട്ടിക്കളി

ടെക്നോളജിയുടെ കുട്ടിക്കളിയാണു കാണുന്നതിനെയൊക്കെ വിഘടിപ്പിച്ചു സർവത്തെയും വ്യക്തീകരിക്കുകയെന്നത്. പ്രാപഞ്ചിക കാലത്തെയും ലോകത്തെയും ജീവനെയുമൊക്കെ വിശകലനാസക്തമായ ശാസ്ത്രം വെട്ടിമുറിച്ചു പരിശോധിക്കുന്നു. ആഗന്തുകവും യാദൃച്ഛികവുമായ സകലത്തെയും ഒഴിച്ചുമാറ്റി നവീനത്വവും അദ്ഭുതാവഹതയും നിർമ്മാർജനം ചെയ്യാനുള്ള ഘടനാവാദികളുടെ ഈ ശ്രമം പ്രതിലോമപരമായ ഒരു പിന്തിരിപ്പൻ ശക്തി മാത്രമാണെന്നു ലെ ഫേബർ അധിക്ഷേപിക്കുന്നു. നിശ്ചലമായ വസ്തു ലോകത്തെ ദൃഷ്ടാന്തമാക്കി ചലനമില്ലാത്ത ഒരു മനുഷ്യലോകത്തെ കെട്ടിപ്പടുക്കാനാണ് ഈ വ്യാജശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ ശ്രമിക്കുന്നതത്രെ. സമൂഹത്തെ അപ്പാടെ വിശകലനം ചെയ്ത് ഓരോരുത്തനും വ്യക്തവും സ്ഥിരവുമായ ഒരു ജോലിയും കൊടുത്തു, സമൂഹത്തിന്റെ മുൻപോട്ടുള്ള പുരോഗതിയെ തടയത്തക്കവണ്ണം മരവിപ്പിക്കാനാണു ഘടനാവാദികൾ ശ്രമിക്കുന്നത് എന്നാണ് ഔദ്യോഗിക മാർക്സിസ്റ്റ് പാർട്ടിയുടെ അഭിപ്രായം. ലെ ഫേബറും ലൂസിയൻ ഗോൾഡ്മാനും ഒക്കെ ഈ അഭിപ്രായക്കാരാണ്. മനുഷ്യനെ മറക്കുന്ന ഈ ഘടനാവാദാധിഷ്ഠിത മാർക്സിസം മനുഷ്യരാശിയുടെ ശത്രുവാണെന്നും ബുർഷ്വാവ്യവസ്ഥിതിയെ നിലനിർത്തിക്കൊണ്ടു പോകാനുള്ള ഉദ്യമമാണെന്നും അവർ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നു.

ഏതായാലും ത്രികോണയുദ്ധം ഫ്രാൻസിൽ നിന്നു മറ്റു രാജ്യങ്ങളിലേക്കു വ്യാപിച്ചു തുടങ്ങിയിട്ടേയുള്ളു. അധികം താമസിയാതെ ഘടനാവാദം ഇവിടെയും എത്തും; സംശയമില്ല. ഈ ലേഖനത്തെ അതിന്റെ ഒരു ബിറ്റ് നോട്ടീസായി മാത്രം എടുത്താൽ മതി.

(*ഭാഷാപോഷിണി*, ജൂൺ - ജൂലൈ, 1977)



2
സാഹിത്യവും മനശ്ശാസ്ത്രവും

മനശ്ശാസ്ത്രം ഇന്നലെയുണ്ടായതല്ലേ? സാഹിത്യമോ അതിപുരാതനവും. പിന്നെ മനശ്ശാസ്ത്രത്തിനെങ്ങനെ സാഹിത്യത്തിൽ സ്ഥാനമുണ്ടാകും? ന്യായമായ ഒരു ചോദ്യമാണിത്.

മനശ്ശാസ്ത്രം എന്നതിനെ രണ്ടർത്ഥത്തിൽ വിവക്ഷിക്കേണ്ടതുണ്ട്. ഇരുപതാം ശതകത്തിന്റെ ആദ്യ ദശകങ്ങളിൽ ഓസ്ട്രിയയിലെ യഹൂദ ഘെറ്റോ ജീവിതത്തെയും അനുഭവങ്ങളെയും ആസ്പദമാക്കി സിഗ്മൺഡ് ഫ്രോയിഡ് ചമച്ചുണ്ടാക്കിയതും പിന്നീടു പലർ വികസിപ്പിച്ചതും തിരുത്തിയതുമായ ആധുനിക മനശ്ശാസ്ത്രം ഒന്ന്. കാളിദാസനിലും ഇതിഹാസകർത്താക്കന്മാരിലും ഷേക്സ്പിയറിലും ഗീഥെയിലും ഡോസ്റ്റോയെവ്സ്കിയിലും കീർക്കഗോറിലും ഒരുപോലെ കാണപ്പെടുന്ന അഗാധമായ മനോവിജ്ഞാനീയം മറ്റൊന്ന്.

ഫ്രോയ്ഡ് തന്നെ സമ്മതിക്കുമായിരുന്നു, താനുണ്ടാക്കിയ മനശ്ശാസ്ത്രത്തിലെ പ്രധാനാശയങ്ങൾ ഗീഥെയിൽ നിന്നും ഷേക്സ്പിയറിൽ നിന്നും ഡോസ്റ്റോയെവ്സ്കിയിൽ നിന്നുമാണ് ആർജിച്ചതെന്ന്.

എന്നാൽ സാഹിത്യകാരൻ സാഹിത്യത്തിൽ പ്രയോഗിച്ചിട്ടുള്ള മനോവിജ്ഞാനം ഒന്ന്; സാഹിത്യകാരന്റെ സർഗാത്മക പ്രവൃത്തിയുടെ മനോവിജ്ഞാനീയാധിഷ്ഠിതമായ വിശകലനം മറ്റൊന്ന്; സാഹിത്യാസ്വാദകനായ അനുവാചകനിലുളവാക്കുന്ന മാനസിക പരിവർത്തനങ്ങളുടെ വിശകലനം മൂന്നാമതൊന്ന്. ഇതു മൂന്നും കൂടാതെ സാഹിത്യകൃതികളെ പൊതുവെ എടുത്തിട്ട്, മനശ്ശാസ്ത്രാധിഷ്ഠിതമായി അവയെ തരംതിരിക്കുന്ന പ്രക്രിയ നാലാമതുണ്ട്. ഇതെല്ലാം സാഹിത്യവും മനശ്ശാസ്ത്രവും എന്ന വിഷയത്തിൽപ്പെടും.

സർഗാത്മകതയുടെ പ്രതിപാദനങ്ങൾ

സാഹിത്യകാരന്റെ സർഗാത്മകതയുടെ സവിസ്തരങ്ങളായ പ്രതിപാദനങ്ങൾ പലതുണ്ടല്ലോ? സാഹിത്യകാരൻ ഒരുതരം മാനസികരോഗിയാണെന്നും ആ രോഗാവസ്ഥയിൽ നിന്നാണു സാഹിത്യത്തിന്റെ ഉദയമെന്നും വാദിക്കുന്നവരുണ്ട്. ഫ്രോയ്ഡ് തന്നെ ഏറെക്കുറെ ആ അഭിപ്രായക്കാരനായിരുന്നു. വാസനകളെ അടിച്ചമർത്തുന്നതിലാണു കലയുടെയും സംസ്ക്കാരത്തിന്റെയും ഉദ്ഭവമെന്നാണല്ലോ അദ്ദേഹത്തിന്റെ മൗലിക ചിന്ത. നൈസർഗിക വാസനകളെ പിടിച്ചുനിർത്തണമെന്നു സമൂഹമോ ധാർമികമൂല്യങ്ങളോ അവയിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്ന അവനവന്റെ സൂപ്പർ ഈഗോയോ നിർബന്ധിക്കുമ്പോൾ അത് അതേപടി സ്വീകരിക്കാതെ, യാഥാർഥ്യത്തിൽ വാസനകളുടെയും ആഗ്രഹങ്ങളുടെയും മോഹങ്ങളുടെയും പൂരണം നിവർത്തിക്കുവാൻ സാധ്യതയില്ലാത്ത പശ്ചാത്തലത്തിൽ, ഭാവനയിലും ഭാവനാരചനയിലും കൂടെ സാഹിത്യകാരനും കലാകാരനു

മൊക്കെ (ആസ്വാദകനും?) ആഗ്രഹപൂരണം നിവർത്തിക്കുന്നുവെന്നാണു ഫ്രോയ്ഡ് പറയുന്നത്. ആ ഭാവനാലോകത്തെ ഭാവനയിൽ മാത്രം വിടാതെ, സമൂഹത്തിനു സ്വീകാര്യമായ ഒരു ബാഹ്യയാഥാർഥ്യമായി രചിക്കുന്നതാണു സാഹിത്യം അല്ലെങ്കിൽ കല. തന്റെ മനസ്സിൽ തന്നെയുള്ള മോഹങ്ങളെയും കാമങ്ങളെയുമൊക്കെത്തന്നെയാണു സാഹിത്യകാരൻ കഥാപാത്രങ്ങളിൽ കൂടി വെളിപ്പെടുത്തുന്നത്.

കല രോഗമാണ്, കലാകാരൻ രോഗിയാണ്, സാഹിത്യം മാനസിക രോഗത്തിൽ നിന്നാണുദിക്കുന്നത്, കവി തന്റെ ദിവാസ്വപ്നങ്ങളെ കവിതയിൽ കൂടെ യാഥാർഥ്യമാക്കുന്നവനാണ്, സാഹിത്യകാരൻ അവന്റെ രഹസ്യമോഹങ്ങളെ സമൂഹം നീതീകരിക്കുന്ന രീതിയിൽ പരസ്യമായി പൂരണം ചെയ്യുന്നവനാണ് എന്ന വാദത്തിന് ഒട്ടും കഴമ്പില്ലെന്നു വാദിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. പൂർണ്ണമായും 'നോർമൽ' ആയിട്ടുള്ള ഒരു മനുഷ്യനു സാഹിത്യം എഴുതുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ലെന്ന് നമുക്ക് അനുഭവം കൊണ്ടറിയാം. ഒരുപക്ഷേ, അതുകൊണ്ടായിരിക്കാം ക്രിസ്തുഭഗവാൻ ഒന്നും എഴുതാതിരുന്നത്!

പക്ഷേ രോഗം കൊണ്ട് മാത്രം കലയുണ്ടാവുകയില്ലെന്നുള്ളത് ആ നാണയത്തിന്റെ മറുവശമല്ലേ? ആ മറുവശം കാണിക്കുന്നവരിൽ പ്രധാനിയാണു സാർത്ര്. മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളെല്ലാം കാര്യകാരണ ശൃംഖലയിൽ അടക്കിനിർത്താവുന്നതല്ലെന്നും, ഭാവനയും വികാരവും ഒക്കെ കാര്യകാരണതത്വം കൊണ്ടു മാത്രം മനസ്സിലാക്കാവുന്നതല്ലെന്നും അദ്ദേഹം വാദിച്ചു. കാര്യത്തിനൊക്കെ കാരണമുണ്ട്, സകല കാര്യവും അതിന്റെ കാരണം തേടിയാണു മനസ്സിലാക്കേണ്ടത് എന്നുള്ള സ്പിനോസായുടെ വാദത്തെ സാർത്ര് നിഷേധിച്ചു. മനുഷ്യമനസ്സ് ഒരു സ്വാതന്ത്ര്യമുള്ള അസ്തിത്വമാണെന്നും ഭാവനാസൃഷ്ടിയിലാണു മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യം ഏറ്റവും കൂടുതൽ പ്രകാശിതമാകുന്നതെന്നുമാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്ത. വിവിധ സാധ്യതകളെ വിഭാവനം ചെയ്ത് അവയിലൊന്നിനെ തെരഞ്ഞെടുക്കാനും മനുഷ്യോദ്ദേശ്യം എന്ന പ്രതിഭാസം സൃഷ്ടിക്കാനും സാധിക്കുന്നതു ഭാവന കൊണ്ടല്ലേ?

ഹുസ്സേളിന്റെ പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയ ദർശന (Phenomenology) ത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കി "ഭാവനാത്മകം" (I' imaginaire - ഇംഗ്ലീഷിൽ imagination) എന്ന അദ്ദേഹത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനഗ്രന്ഥത്തിൽ സാർത്ര് വാദിക്കുന്നതേതാണ്ടിങ്ങനെയാണ്. ഡേക്കാർട്ടിന്റെ കാലം മുതൽ നമുക്കറിയാം പ്രജ്ഞ (Consciousness) പൂർണ്ണമായും വിശ്വസനീയമായ ജ്ഞാനത്തെ നമുക്കു നല്കുന്നുവെന്ന്. നമ്മുടെ പ്രജ്ഞയിൽ അല്ലെങ്കിൽ ബോധതലത്തിൽ നമുക്കു വ്യക്തമായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതിനെ നാം സത്യമായി സ്വീകരിക്കണം. പ്രജ്ഞാമണ്ഡലത്തിലുണ്ടാക്കുന്ന (നാം തന്നെയുണ്ടാക്കുന്ന) ചിത്രങ്ങളെ അല്ലെങ്കിൽ രൂപങ്ങളെ (images) കൃത്യനിഷ്ഠയോടെ നിരീക്ഷണം ചെയ്ത്, അവയുടെ എല്ലാ വിശദവിവരങ്ങളും സൂക്ഷിച്ചറിഞ്ഞ് എഴുതിവയ്ക്കുന്നതാണു സത്യം. അതല്ലേ സാഹിത്യവും.

ഗിൽബർറ്റു റൈൽ

ഇതു കുറെ കൂടിപ്പോയെന്നായിരുന്നു ഇംഗ്ലണ്ടിലെ വിശകലനദർശ കന്മാരിൽ മുമ്പനായിരുന്ന ഗിൽബർറ്റ് റൈലിന്റെ മതം. അദ്ദേഹം സ്ഥാപി ക്കുന്നത് മനസ്സെന്നു പറയുന്ന സാധനമേയില്ലെന്നും, മാനസികലോകമെ ന്നൊരു ലോകമേയില്ലെന്നും, സംഭവങ്ങളും യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളുമൊക്കെയു ണ്ടാകുന്നതു ബാഹ്യലോകത്തിൽ മാത്രമാണെന്നും ഒക്കെയാണ്. മനസ്സെ ന്നൊന്നുണ്ടെന്ന മിഥ്യാബോധം മാറിക്കഴിയുമ്പോൾ പ്രജ്ഞാമണ്ഡലത്തെ വിശകലനം ചെയ്യുകയെന്ന നാഭിധ്യാനവും ഇല്ലാതായിക്കൊള്ളും എന്ന് എന്റെ ഗുരു കൂടിയായ ഈ ഇംഗ്ലീഷുകാരൻ നമ്മെ ഉദ്ബോധിപ്പിച്ചു.

പക്ഷേ, നാഭിധ്യാനം അതുകൊണ്ടു നിലച്ചില്ലെന്നു തോന്നുന്നു. ഏതാ യാലും ഭാവനയിൽ മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യം സൃഷ്ടിച്ചു സാഹിത്യത്തിൽ കൂടെ അവതരിപ്പിക്കുന്ന ലോകം "ബാഹ്യലോക"വുമായി ബന്ധമൊന്നുമില്ലാ ത്തതാണോയെന്ന ചോദ്യം ഇന്നും സംഗതമാണ്. ഇസോപ്പിന്റെ കഥകൾ ബാഹ്യലോകത്തിൽ നടക്കുന്നതിന്റെ ശരിപ്പകർപ്പുകളല്ലെങ്കിൽത്തന്നെയും, മനുഷ്യർ തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ മൂകജീവികൾ തമ്മിലുള്ള ബന്ധമാകുന്ന ഭാവനാരൂപത്തിൽ കൂടെ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നതല്ലേ?

കെട്ടുകഥയും യാഥാർത്ഥ്യവും

എന്നാൽ ഡിക്കെൻസിനെപ്പോലെയുള്ള ചിലർ പറയുന്നത്, തങ്ങളുടെ കഥാപാത്രങ്ങളെ അവരുടെ ഭാവനയിൽ മാത്രമല്ല ബാഹ്യലോകത്തിൽ ത്തന്നെ കാണുന്നു, ഈ കഥാപാത്രങ്ങൾ തന്റെ ഭാവനയിൽ നിന്നുദിച്ചു പുറത്തുവന്നു തന്നോടു സംസാരിക്കുന്നു, ചിലപ്പോൾ ഡിക്കെൻസ് ഉദ്ദേ ശിക്കാത്തവിധത്തിൽ കഥയുടെ പ്ലോട്ടിനെത്തന്നെ കൊണ്ടുപോയി കള യുന്നു എന്നൊക്കെയാണ്. അതായതു ചുരുക്കം ചിലരുടെ കാര്യത്തിലെ ങ്കിലും ഭാവനാലോകവും ബാഹ്യലോകവും തമ്മിൽ അത്ര വലിയ അന്തര മൊന്നുമില്ലെന്നും ചെറിയ കുട്ടികളുടെ മനസ്സിൽ കെട്ടുകഥയും യാഥാർ ത്ഥ്യവും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം വ്യക്തമല്ലാത്തതുപോലെ, സാഹിത്യകാ രനും കുട്ടിക്കാലത്തുണ്ടായിരുന്ന ഭാവനാസമ്പത്ത് ഇപ്പോഴും ഉണ്ടെന്നു ള്ളതാണു പരമാർത്ഥമെന്നും തോന്നുന്നു.

പ്രത്യക്ഷണം

ദർശനം അല്ലെങ്കിൽ വീക്ഷണം അല്ലെങ്കിൽ പ്രത്യക്ഷണം (perception) എന്നു പറയുന്നത് (അതായത് ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ കൊണ്ടു ബാഹ്യലോ കത്തെ ദർശിക്കുന്നത്) പോലെയല്ല, ഭാവനാലോകത്തിലെ ദർശനം.

ബാഹ്യലോകത്തെ ഇഷ്ടം പോലെ വ്യത്യാസപ്പെടുത്താൻ നമുക്കു സ്വാതന്ത്ര്യമില്ല. എന്നാൽ ഭാവനാലോകത്തിൽ നമ്മുടെ ഇഷ്ടവും കഴി വുമനുസരിച്ചു വ്യത്യാസങ്ങൾ വരുത്താം. ഇതാണു യഥാർഥ മനുഷ്യ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ പ്രകാശനങ്ങളിൽ ഒന്ന് എന്ന സാർത്രിന്റെ വാദമാണ്, മനസ്സെന്നും ഭാവനയെന്നും ഒന്നുമില്ലയെന്നുള്ള റൈലിന്റെ വാദത്തേക്കാൾ സ്വീകാര്യമെന്നു മനസ്സില്ലാമനസ്സോടെയാണെങ്കിലും മിക്കവരും സമ്മതി ക്കുമെന്നു തോന്നുന്നു.

ഭാവനാലോകത്തിൽ സൃഷ്ടിയുണ്ടാക്കുക എന്നതു കുട്ടികൾക്കും പഴയകാലത്തെ മനുഷ്യർക്കും കൂടുതൽ ഉണ്ടായിരുന്ന കഴിവായതുകൊണ്ടു സാഹിത്യകാരനിൽ കുറച്ചൊരു ശൈശവവും പുരാതനത്വം അഥവാ കുറെ അസംസ്കൃതമായ ആധുനിക യുക്തിചിന്തയുടെ വെയിലേറ്റു കരിഞ്ഞു പോയിട്ടില്ലാത്ത, കിരാതത്വവും കൂടി വേണമെന്നാണു ടി. എസ്. എലിയട്ട് പറയുന്നത്.

പുരാതന പ്രജ്ഞ

1918-ൽ അങ്ങനെ പറഞ്ഞ എലിയട്ട് 1932 ആകുമ്പോഴേക്ക് ഈ ഭാവനാലോകത്തിലെ സർഗാത്മകത മുഴുവനും നമ്മുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിൽ നിന്നുദ്ഭൂതമാകുന്നതല്ലെന്നും അദൃഷ്ടമായ ഏതോ ഒരു ലോകത്തിലേക്കു വിരൽ ചൂണ്ടുന്ന സംജ്ഞകളാണു സാഹിത്യകാരന്റെ മനോമണ്ഡലത്തിലുയർന്നു വരുന്നതെന്നും അതിനെ മുഴുവൻ നിയന്ത്രിക്കുവാൻ സാഹിത്യകാരനു കഴിയുന്നില്ലെന്നും ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചു. ഈ സൂചനകളും സംജ്ഞകളും മനുഷ്യന്റെ പുരാതനപ്രജ്ഞ (primitive consciousness) യിലേക്ക്, യുക്തിവാദത്തിനു മുമ്പുള്ള (pre - logical) മനുഷ്യമനസ്സിലേക്കാണു കടന്നുചെല്ലുന്നതെന്ന് അദ്ദേഹം അമ്പതുകൊല്ലം മുമ്പ് വാദിച്ചു.

സമൂഹപ്രജ്ഞ

അന്നു ഫ്രോയ്ഡിന്റെ ചിന്താഗതിയോടൊപ്പം യുങ്ങിന്റെ (Yung) ചിന്താഗതിയും ഉയർന്നുവന്നു. മനശ്ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ശൈശവത്തിലേ കോളിളക്കമുണ്ടാക്കിയ കാലമാണ്. സാർത്ര് വിശകലനം ചെയ്ത വ്യക്തിപ്രജ്ഞയ്ക്കു പിറകിൽ ഒരു സമൂഹപ്രജ്ഞ (collective unconsiousness) യുണ്ടെന്നും സാഹിത്യകാരന്റെ അന്തശ്ചൈതന്യത്തിലുണ്ടാകുന്ന രൂപങ്ങളും സംജ്ഞകളും പ്രതീകങ്ങളുമൊക്കെ ഈ സമൂഹപ്രജ്ഞയിലേക്കാണു കടന്നുചെല്ലുന്നതെന്നും ഒരു വിവക്ഷ എലിയട്ടിൽത്തന്നെയുണ്ട്.

ക്രെറ്റ്ഷ്മർ

എന്നാൽ സാഹിത്യകാരന്മാരെയെല്ലാം ഒരു തരത്തിൽപ്പെടുത്താനാവില്ല. അവരുടെയിടയിൽത്തന്നെ മനശ്ശാസ്ത്രീയ വ്യത്യസ്തതകളുണ്ടെന്നു സ്പഷ്ടമാണ്. പക്ഷേ, വകുപ്പു തിരിക്കുന്നതു പല തരത്തിലാകാം. ജർമ്മൻ നിരീക്ഷകനായ ക്രെറ്റ്ഷ്മർ (Kretschmer) കവികളെ സ്ഖിസോഫ്രെനിയായുള്ള വെളിച്ചപ്പാടന്മാരായും, കാഥികന്മാരെ മാനിക്ഡിപ്രസിവ് അല്ലെങ്കിൽ ഉൻമാദ അവസാദചാക്രിക മനസ്കൻമാരായും തരം തിരിക്കുന്നു. നീറ്റ്ഷെയുടെ ചിന്താഗതിയിൽ ഗ്രീക്ക് കലാദേവതകളായ അപ്പോളോ, ദിയോനീസസ് (ദീവന്നാസ്യോസ് എന്നത് ഈ പേരു തന്നെയാണ്) എന്ന പേരുകളിലാണ് തരം തിരിക്കുന്നത്. അപ്പോളോ ശില്പകലയുടെയും, ദിയോനീസസ് സംഗീതത്തിന്റെയും ദേവതയാണ്. അപ്പോളോ ചിന്തയിൽ നിന്നും ഭാവനയിൽ നിന്നും സമചിത്തതയിൽ നിന്നുമാണു സർഗക്രിയയനുഷ്ഠിക്കുന്നത്. ദിയോനീസസാകട്ടെ ഉൻമാദദേവതയാണ്, സാഹിത്യകാരൻ സ്വയം മദത്തിനു വിട്ടുകൊടുത്തിട്ട് (മദത്തിന്റെ ഉദ്ഭവം മതമോ മദ്യമോ, രതിയോ, വികാരക്ഷോഭമോ ഒക്കെയാകാം) ഒരു ദേവത സാഹി

ത്യകാരനിലോ കലാകാരനിലോ പ്രവേശിച്ചു സർഗപ്രക്രിയ നിർവ്വഹിക്കുന്നതിന്റെ പ്രതിരൂപമാണ്.

മ്യൂസിന്റെ അധിനിവേശം

ഒരു മ്യൂസ് (Muse) അല്ലെങ്കിൽ ദേവതയുടെ അധിനിവേശമില്ലാതെ നല്ല സാഹിത്യമോ കലയോ ഉണ്ടാകുന്നില്ലെന്നു തലയെടുപ്പുള്ള നിരീക്ഷകന്മാരൊക്കെ സമ്മതിക്കും. എന്നാൽ അപ്പോളോയും ദീയോനീസസും ഒരുമിച്ച് അനുരഞ്ജിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളവരായിട്ടാണു കാളിദാസനെയും ഗീഥെയെയും, ഷേക്സ്പിയറിനെയും, ടോൾസ്റ്റോയിയെയും ഒക്കെ നാം കാണേണ്ടുന്നത് എന്നു തോന്നുന്നു. നീറ്റ്ഷെ തന്നെയും വെറും ദിയോനിസസാണെന്നു തോന്നുന്നില്ല. ക്രിസ്ത്യാനികൾ പരിശുദ്ധാത്മ പ്രചോദനത്തിന്റെ ഫലങ്ങളിൽ സാധാരണ സാഹിത്യത്തെയുൾപ്പെടുത്താറില്ലെങ്കിൽ, കലാവാസനയൊക്കെത്തന്നെ ദൈവാത്മപ്രചോദിതമാണെന്നു ബൈബിളിലെ പഴയനിയമത്തിൽ വ്യക്തമായി പഠിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. സൃഷ്ടിപരതയെന്നു പറയുന്നതു തന്നെ "ഉണ്ടായതും ഉണ്ടാകുവാനിരിക്കുന്നതുമായ സകലത്തെയും പൂർത്തിയാക്കിത്തികയ്ക്കുന്ന" ദൈവാത്മാവിന്റെ പ്രവർത്തനമെന്നാണു ക്രൈസ്തവർ തങ്ങളുടെ ആരാധനയിൽ എല്ലാ പ്രാവശ്യവും ആവർത്തിച്ചു പറയുന്ന പുരാതനോപദേശം. ബെസാലേലിനും ഓഹോലിയാബിനും ദേവാലയത്തിന്റെ പണി തീർക്കുവാനുള്ള കലാവൈഭവം നല്കിയ ദൈവാത്മാവ് എല്ലാ 'കലാസാഹിത്യസൃഷ്ടിയിലും' പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ടെന്നു വാദിക്കുവാൻ ഇന്നത്തെ ക്രൈസ്തവദാർശനികർ കുറച്ചൊന്നു സംശയിക്കും. ദൈവാത്മാവാണോ വേറെ ഏതെങ്കിലും ആത്മാവാണോ പ്രചോദനം നല്കിയിരിക്കുന്നതെന്നു സാഹിത്യകാരന്റെ സർഗാത്മകതയുടെ ഫലം കണ്ടു വേണമല്ലോ തീരുമാനിപ്പാൻ!

ഉപാധികൾ

ഏതാത്മാവായാലും ഏതെങ്കിലുമൊരു ആത്മാവില്ലാതെ സാഹിത്യസൃഷ്ടി സാധ്യമല്ലെന്ന് അധികംപേരും സമ്മതിക്കും. പിന്നെ ആ ആത്മാവിനെ വരുത്തുവാനുള്ള പ്രത്യേക ഉപാധികളുണ്ടോ എന്നാണു സംശയം. ചിലർക്കു കറുപ്പു തിന്നാലേ ആത്മാവു വരികയുള്ളു (ഡികിൻസി), മറ്റു ചിലർക്കു ബീഡിയോ ചായയോ അതിൽ കൂടുതലെന്തെങ്കിലുമോ ആയിരിക്കും. ചിലർക്കു പ്രാർത്ഥനയായിരിക്കും പ്രചോദനത്തെ ക്ഷണിച്ചു വരുത്തുന്നത്. ചിലർക്കു രാത്രിയായിരിക്കും പ്രചോദനം വരുന്നത്. മറ്റു ചിലർക്ക് അതിരാവിലെയായിരിക്കും. ഏതായാലും സാഹിത്യത്തിലെ സർഗാത്മകതയുടെ അവശ്യഘടകങ്ങളായി ബാഹ്യമായ ഏതെങ്കിലും കാര്യത്തെ ഉന്നയിക്കാൻ സാധിക്കുമോ എന്നു സംശയമാണ്. സബോധതലത്തിലും അബോധതലത്തിലും ഉള്ള പ്രവർത്തനങ്ങൾ ഒരുമിച്ചുണ്ടാകുമ്പോഴാണു നല്ല സാഹിത്യമുണ്ടാകുന്നതെന്നു മാത്രമേ തീർത്തുപറയാനൊക്കൂ.

ഒരു നല്ല ആഖ്യായികാകാരനോ നാടകകൃത്തോ ചെയ്യുന്നത് അവനവന്റെ ബോധാബോധതലങ്ങളിലുള്ള സ്വസ്വഭാവത്തിന്റെ പല വശങ്ങൾക്കു രൂപംകൊടുക്കുകയാണെന്നു തോന്നുന്നു. ഫവുസ്റ്റും മെഫിസ്റ്റോഫലസും

വെർതറും വിൽഹെം മൈസ്റ്ററും ഒക്കെ ഗീഥെയുടെ സ്വഭാവത്തിന്റെ വിവിധ വശങ്ങളാണെന്നു നിരൂപകർ പറയുന്നു. ഡോസ്റ്റോയെവ്സ്കിയുടെ "കാരമസോവ് സഹോദരന്മാർ" നാലു പേരും അദ്ദേഹത്തിനകത്തു തന്നെയുണ്ടത്രേ. ഷേക്സ്പിയറിന്റെ എല്ലാ കഥാപാത്രങ്ങളും അടങ്ങുന്നതാണു പോൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ യഥാർത്ഥ സ്വഭാവം. അങ്ങനെയെങ്കിൽ മനശ്ശാസ്ത്രം സാഹിത്യത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമാണെന്നു വരും.

ഏതായാലും ഒന്നു തീർച്ചയാണ്. മനസ്സിൽ നിന്നാണു സാഹിത്യത്തിന്റെ ഉത്ഭവം എന്നു സമ്മതിക്കാമെങ്കിൽ മനോവിജ്ഞാനീയം സാഹിത്യവിജ്ഞാനീയത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനമാണെന്നു വരും.

അത് എഴുത്തുകാരനെയും നിരൂപകനെയും ഒരുപോലെ ബാധിക്കും. നിരൂപകൻ ശ്രമിക്കുന്നത്, ഒരു സാഹിത്യകൃതിയുടെ ഉദ്ഭവകേന്ദ്രമായ ഗ്രന്ഥകർതൃബോധത്തെ സ്വന്തബോധത്തിൽ പടുത്തുയർത്തി അതിനെ നിരീക്ഷണം ചെയ്ത്, ആ കൃതി കൂടുതൽ അഗാധമായി മനസ്സിലാക്കുവാൻ നമ്മെ സഹായിക്കുന്നതിനാണല്ലോ. അങ്ങനെയെങ്കിൽ കവിയെയോ ഗ്രന്ഥകാരനെയോകാൾ കൂടുതലായി മനശ്ശാസ്ത്രജ്ഞാനം ആവശ്യമുള്ളതു നിരൂപകനാണ്. നിരൂപകൻ ഗ്രന്ഥകാരന്റെ മനസ്സിൽ പ്രവേശിക്കുന്നതോടൊപ്പം കഥാപാത്രങ്ങളുടെ മനസ്സിലും പ്രവേശിച്ച് അവരുടെ ഉദ്ദേശ്യങ്ങളെയും ഭാവനയെയും ഒക്കെ മനസ്സിലാക്കുവാൻ അനുവാചകനെ സഹായിക്കണം.

പക്ഷേ, മനശ്ശാസ്ത്രവും സാഹിത്യവും രണ്ടും ഒന്നല്ലല്ലോ. വ്യത്യാസമെന്താണ്? കലയെന്ന് ഒരു വാക്കിൽ പറയാം. ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പ്രതിപാദനരീതിയിലും കല നിശ്ശേഷമില്ലെന്ന് ഇന്നു പറയാനാവില്ല. ഭാവനാജന്യമാണു ശാസ്ത്രസിദ്ധാന്തങ്ങളും എന്ന് ഇന്നു ശാസ്ത്രദർശകന്മാർ (philosophers of science) സമ്മതിച്ചു തുടങ്ങിയിരിക്കുകയാണ്. അങ്ങനെയെങ്കിൽ ശാസ്ത്രത്തെ വിലയിരുത്തുന്ന തത്ത്വങ്ങളും, സാഹിത്യത്തെ വിലയിരുത്തുന്ന തത്ത്വങ്ങളും തമ്മിലുള്ള ഒരു താരതമ്യ വിവേചനം കൊണ്ടു മാത്രമേ രണ്ടും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം മനസ്സിലാക്കാൻ സാധിക്കൂ. ശാസ്ത്രത്തിൽ വസ്തുനിഷ്ഠതയ്ക്കു ഗണ്യമായ പ്രാധാന്യം നല്കുമ്പോൾ സാഹിത്യത്തിൽ സരസതയ്ക്കാണു സ്ഥാനം. രണ്ടും സത്യത്തിന്റെ വിവിധ വശങ്ങളെയാണു കാണിക്കുന്നത്. ഒരു സസ്യവിജ്ഞാനീയ ശാസ്ത്രജ്ഞൻ (botanist) ഒരു പുഷ്പത്തെപ്പറ്റി പറയുന്നതും ഒരു കവി അതേ പുഷ്പത്തെപ്പറ്റി പാടുന്നതും തമ്മിൽ പ്രത്യക്ഷത്തിൽ അന്തരമുണ്ട്. രണ്ടും സത്യം തന്നെ. രണ്ടിലും ഭാവനയ്ക്കു സ്ഥാനമുണ്ട്. ഭാവനയില്ലാതെ ബോട്ടണിയുണ്ടാകാൻ സാധ്യമല്ല. എന്നാൽ വസ്തുനിഷ്ഠമായി പുഷ്പത്തിന്റെ വിഭാഗങ്ങളെയും വളർച്ചയെയും ഉദ്ദേശ്യത്തെയും വർണ്ണിക്കുന്നതും, കവി പുഷ്പത്തിന്റെ ലാവണ്യത്തെയും സന്ദേശത്തെയും പറ്റി പാടുന്നതും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം പോലെ തന്നെയാണു മനശ്ശാസ്ത്രവും സാഹിത്യവും തമ്മിലുള്ള അന്തരം. രണ്ടിന്റേയും വിഷയം മനുഷ്യമനസ്സും അതിന്റെ ചലനങ്ങളുമാണ്. ചിലപ്പോൾ മനുഷ്യമനസ്സിനെക്കുറിച്ചു ശാസ്ത്രീയമായ മനോവിജ്ഞാനീയത്തിൽ കാണാത്ത പല അഗാധദർശനങ്ങളും നല്ല

സാഹിത്യത്തിൽ കാണാമെന്നത് ഈ ബന്ധത്തിന്റെ ഒരു പ്രത്യേകതയാണ്. സാഹിത്യത്തിലുള്ള മനോവിജ്ഞാനീയമാണ് ഒരു വിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ ആധുനിക മനശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഉദ്ഭവസ്ഥാനം എന്നു പറയാം. പക്ഷേ, മനശ്ശാസ്ത്രത്തിന് അതിന്റേതായ ഒരു രീതി (method) ഇതുവരെയുണ്ടായിട്ടില്ല. സാഹിത്യത്തിൽ നിന്ന് അതിന് ഇനിയും വളരെ പഠിക്കാനുണ്ടെന്നാണ് എന്റെ എളിയ അഭിപ്രായം.

(*ഭാഷാപോഷിണിയിൽ* പ്രസിദ്ധീകരിച്ചത്)

3
നിന്ദിതരും പീഡിതരും ഡസ്റ്റയെവ്സ്കിയുടെ കഥാപാത്രങ്ങൾ

പാവപ്പെട്ടവർക്ക് അവരുടേതായ ഒരു ധാർമ്മികതയുണ്ട് - പ്രഭുവൃന്ദ ങ്ങളിൽ അധികം കാണാത്തത്. പട്ടിണിക്കാരും പുറംതള്ളപ്പെട്ടവരുമായ സ്ത്രീപുരുഷന്മാരുടെയിടയിൽ കാണുന്ന പരസ്പര സ്നേഹവും ത്യാഗ ശീലവുമാണ് ഡസ്റ്റയെവ്സ്കിയുടെ ഇതിവൃത്തം. അതു വലിയ സഹാ നുഭൂതിയോടും ചമൽക്കാരത്തോടും കൂടെ അദ്ദേഹം തന്റെ ആഖ്യായിക കളിൽക്കൂടി അവതരിപ്പിച്ചു.

"കുറ്റവും ശിക്ഷയും" (Crime and Punishment), "കരമസോവ് സഹോ ദരന്മാർ" (Brothers Karamazov), "വിഢ്ഢി" (The Idiot) ഇവ മൂന്നുമാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ സുപ്രസിദ്ധ കൃതികൾ. എന്നാൽ ഇവയുടെ ആന്തരികത യിലേക്കു പ്രവേശിക്കുന്നതിനുള്ള ഉത്തമ മാർഗ്ഗം, പാശ്ചാത്യലോകത്തിലും നമ്മുടെ നാട്ടിലും അത്രതന്നെ പേരു കിട്ടാത്ത 'നിന്ദിതരും പുഛിതരും' (The Insulted and the Humiliated) എന്ന നോവലാണ്.

1846-ൽ 25 വയസ്സുള്ള ഒരു ആർമി എൻജിനീയറായി പണിയെടുക്കുന്ന കാലത്തു ഡസ്റ്റയെവ്സ്കി ഒരു കൊച്ചു നോവലെഴുതി. ലേഖനരൂപത്തിൽ "പാവപ്പെട്ട മനുഷ്യർ" (Poor Folk) എന്ന തലക്കെട്ടിലാണു തന്റെ ആദ്യ ത്തെ ഈ നോവൽ പുറത്തുവന്നത്. അന്നത്തെ റഷ്യൻ സാഹിത്യലോകം ഉടൻതന്നെ ഈ കൊച്ചു നോവലെഴുത്തുകാരനെ ആകാശംമുട്ടുവോളം പ്രശംസിച്ചു പൊക്കി. പൊക്കൽ കുറെ കൂടിപ്പോയെന്നാണ് ഡസ്റ്റയെ വ്സ്കി തന്നെ പറയുന്നത്. ഏതായാലും അതേതുടർന്നുണ്ടായ ചില അനു ഭവങ്ങൾ കൂടി വച്ചുകൊണ്ടാണ് "നിന്ദിതരും പുഛിതരും" എഴുതിയത്.

സൈനികസേവനം വിട്ടിട്ട് ഒരു പത്തു വർഷത്തെ തപസ്സും (അധി കവും ജയിലിലും നാടുകടത്തലിലും ആയിരുന്നു) കഴിഞ്ഞ് 1860-ൽ ലെനി ൻഗ്രാഡിൽ തിരിച്ചുവന്നപ്പോഴാണ് സാഹിത്യവും സമ്പത്തും കൊണ്ടു കളി ക്കുന്ന ധനികലോകത്തിന്റെ പൊള്ളത്തരവും ദരിദ്ര ലോകത്തിന്റെയകത്തു കാണാവുന്ന ആത്മാർത്ഥതയും അദ്ദേഹം ചിത്രീകരിക്കുവാൻ തുടങ്ങി യത്. "നിന്ദിതരും പുഛിതരും" എന്ന നോവലിലെ (ഇംഗ്ലീഷിൽ 406 പേജ്) പ്രധാന കഥാപാത്രം ഈവാൻ പെറ്റ്റോവിച്ച് ഒരു എഴുത്തുകാരനാണ്. എഴുത്തുകാരന്റെ ആത്മകഥാകഥനമായിട്ടാണ് തന്റെ ആശയങ്ങൾ അവ തരിപ്പിക്കുന്നത്.

ആദ്യം സ്വർഗ്ഗത്തോളം ഉയർത്തപ്പെട്ട നോവലെഴുത്തുകാരൻ പിന്നീട് ഒരു പത്തു കൊല്ലം നരകത്തിന്റെ അടിത്തറയിലായിരുന്നു. പട്ടിണിയും, ജയിൽവാസവും, രോഗവും, നാടുകടത്തലും, രൂക്ഷമായ ഏകാന്തവാസവും

പ്രേമ ഭഗ്നാശതയും ഒക്കെ എഴുത്തുകാരന്റെ അനുഭവമായി എന്നു മാത്ര മല്ല, പത്തു കൊല്ലത്തെ പ്രവാസം കഴിഞ്ഞു തിരിച്ചുവന്നപ്പോഴേക്കു വിമർശകരുടെ പഴയ പ്രശംസയൊക്കെ അവരും മറന്നുകഴിഞ്ഞിരുന്നു.

നരകവാതിലിൽ നിന്ന് റഷ്യൻ സംസ്കാരത്തിന്റെയും രാഷ്ട്രത്തി ന്റെയും തലസ്ഥാനമായ സെന്റ് പീറ്റേഴ്സ്ബർഗിൽ (പിന്നീട് പെറ്ററോ ഗ്രാഡ് എന്നും, ലെനിന്റെ കാലത്തിനു ശേഷം ലെനിൻഗ്രാഡ് എന്നും വിളിക്കപ്പെട്ട നഗരം) രംഗപ്രവേശം ചെയ്യുന്ന ഈവാൻ പെറ്ററോവിച്ചിന്റെ അനുഭവങ്ങൾ, ഡസ്റ്റയെവ്സ്കിയുടേതു തന്നെയായിരുന്നു. പിന്നീട് എഴു തിയ മൂന്നു നോവലുകളുടേയും പശ്ചാത്തലം ഈ പത്തു കൊല്ലത്തെ നരകപ്രവാസത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമാണെന്നു വേണമെങ്കിൽ പറയാം.

രൂക്ഷമായ സാമൂഹ്യവിമർശനം

തനിക്കിപ്പോഴും എഴുതാൻ കഴിവുണ്ടെന്നു കാണിക്കാനാണ് 'നിന്ദി തരും പുഛിതരും' എഴുതിയതെന്നു തോന്നുന്നു. രൂക്ഷവും എന്നാൽ സഹാനുഭൂതി വിടാത്തതുമായ സാമൂഹ്യവിമർശനമാണ് ഈ നോവലിൽ കാണുന്നത്. അനീതിയും അക്രമവും നിറഞ്ഞ ഒരു സമൂഹത്തിൽ എഴു ത്തുകാരൻ മാത്രമല്ല, സാധാരണക്കാരെല്ലാവരും അനുഭവിക്കുന്ന വേദന യാണ് തന്റെ നോവലുകളിലെല്ലാമുള്ള അന്തരീക്ഷത്തിനു മുഖരിതത്വം നൽകുന്നത്.

പത്തൊൻപതാം ശതാബ്ദത്തിന്റെ ഉത്തരാർദ്ധത്തിലെ റഷ്യ പടിഞ്ഞാ റൻ സംസ്കാരം പകർത്തിയെടുക്കുന്നതിനുള്ള വ്യഗ്രതയിലായിരുന്നു. ഏറെക്കുറെ ഇന്നത്തെ ഇന്ത്യ പോലെ. ഈ പകർത്തൽസംസ്കാരത്തിന്റെ കേന്ദ്രബിന്ദുവായിരുന്നു സെന്റ് പീറ്റേഴ്സ്ബർഗ്. ഒരുവശത്ത് ഒരു ന്യൂന പക്ഷം യൂറോപ്യൻ നാഗരികതയെയും പുതിയ സംസ്കാരത്തിന്റെ വാഹ നമായ ഫ്രഞ്ചുഭാഷയെയും സ്വായത്തമാക്കി ആത്മാവില്ലാത്ത ഒരു ജീവി തരീതി ആവിഷ്ക്കരിച്ച് തങ്ങൾ സുഖിക്കയാണെന്ന പ്രതീതി പരത്തിക്കൊ ണ്ടിരിക്കുമ്പോൾ, മറുവശത്തു ബഹുഭൂരിപക്ഷമായ പട്ടിണിക്കാരും പാവ പ്പെട്ടവരും വീട്ടുവാടക കൊടുക്കുവാനോ ഭക്ഷണം വാങ്ങിക്കുവാനോ കാശില്ലാതെ, കച്ചവടക്കാരന്റെയും, മുറി കൂലിക്കു കൊടുക്കുന്നവരുടേയും, കടവായ്പ കൊടുക്കുന്നവരുടെയും, മർദ്ദനങ്ങൾക്കും, ഭൽസനങ്ങൾക്കും, ചൂഷണങ്ങൾക്കും വിധേയരായിക്കിടക്കുന്ന ഒരു സമൂഹമാണ് ഡസ്റ്റയെ വ്സ്കി കണ്ടത്.

പുതിയ നാഗരികതയുടെ ഒരു ഭീകരപ്രതീകമാണ് 'നിന്ദിതരും പുഛി തരു'മിലെ വാൽകോവ്സ്കി രാജകുമാരൻ. "എനിക്കു സുഖമായി കഴി യാൻ കഴിയുന്നിടത്തോളം ഏതഭിപ്രായത്തോടും ഞാൻ യോജിക്കാം." ഇതാണു രാജകുമാരന്റെ തത്ത്വസംഹിത. "സുഖിക്കലാണ് ധാർമ്മികത." "കുറ്റവും ശിക്ഷയും" എന്ന നോവലിലെ സ്വിദ്രിഗയലോവ് (SVIDRIGAILOW) "പിശാചുബാധിത"തിലെ (The Possessed) സ്റ്റവ്റോ ഗിൻ, അവസാനം കരമസോവ് സഹോദരങ്ങളുടെ പിതാവായ കരമസോവ്, ഇവരെയൊക്കെ സുഖമായിക്കഴിയുന്നതു മാത്രം മൂല്യമായി ജീവിക്കുന്ന

ബൂർഷ്വാ സംസ്കാരത്തിന്റെ പ്രതീകങ്ങളായിട്ടാണ് ആഖ്യായികാകാരൻ അവതരിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത്.

1838 മുതൽ 43 വരെ സെന്റ് പീറ്റേഴ്സ്ബർഗിലെ മിലിട്ടറി എൻജിനീയറിംഗ് കോളജിൽ പഠിച്ച സമയത്തോ, അതിനുമുമ്പു ബോർഡിംഗ്സ്കൂളിൽ പഠിച്ച സമയത്തോ, ഒരു മിലിട്ടറി സർജന്റെ പുത്രനായ ഫിയഡോർ ഡസ്റ്റയെവ്സ്കിക്ക് പാവപ്പെട്ടവരെയും പുച്ഛിതരേയും അത്രയടുത്തറിയുവാൻ കഴിഞ്ഞിരിക്കുകയില്ല.

ജീവിതത്തിന്റെ രുചിയറിയുവാൻ തുടങ്ങിയത് 1849-ാം ആണ്ടിൽ, തന്റെ 28-ാം വയസ്സിൽ, വിപ്ലവ പ്രവർത്തനങ്ങൾക്കായി യുവാവായ മിലിട്ടറി എൻജിനീയർ അറസ്റ്റ് ചെയ്യപ്പെട്ടപ്പോഴാണ്. നിലവിലുള്ള വ്യവസ്ഥിതികൾക്കെതിരായി പ്രവർത്തിച്ചു, സംസാരിച്ചു എന്നതായിരുന്നു ആരോപണം. കാറൽ മാർക്സ് 1848-ൽ തന്റെ വിപ്ലവാത്മക ലേഖനങ്ങൾ യൂറോപ്പിലെങ്ങും പരത്തിക്കൊണ്ടിരുന്ന കാലമായിരുന്നു അതെന്നുള്ളത് മറക്കരുത്. സാർ ചക്രവർത്തിമാരുടെ ഏകാധിപത്യമേധാവിത്വത്തിന്റെ ചവിട്ടുകൊണ്ടു ജനങ്ങൾ ചതയുന്ന കാലം. പാവപ്പെട്ടവർക്കു പ്രാഥമിക വിദ്യാഭ്യാസം പോലും ലഭ്യമല്ല. പണമുള്ളവർക്ക് സർവ്വകലാശാലകളും സെക്കൻഡറി വിദ്യാലയങ്ങളുമൊക്കെ ആവശ്യംപോലെ.

സാർ നിക്കോലാസ് പ്രഥമൻ (1825-55) ഒരു വിദ്യാഭ്യാസ നയം പ്രഖ്യാപിച്ചു. പ്രധാന തത്ത്വങ്ങൾ: 1. സമൂഹത്തിൽ ഉയർന്നവരും അധഃകൃതരും ഒരുമിച്ചു പഠിക്കരുത്. 2. വിദ്യാഭ്യാസം കഴിയുന്നത്ര ഉയർന്നവർക്കു മാത്രം കൊടുത്താൽ മതി.

"ഉയർന്ന"വരിൽ പെട്ടവനാണ് ഡസ്റ്റയെവ്സ്കിയും. "താഴ്ന്ന"വരാണു തൊണ്ണൂറു ശതമാനവും. "താഴ്ത്തപ്പെട്ടവർ" എന്നു വേണമെങ്കിൽ പറഞ്ഞോളൂ. ഏതായാലും ഈ തൊണ്ണൂറു ശതമാനത്തിന്റെ അവശതയാണ് നമ്മുടെ യുവ ഗ്രന്ഥകാരന്റെ സഹാനുഭൂതിയുള്ള ഹൃദയത്തെ അന്നേ പിടിച്ചുപറ്റിയത്.

വധശിക്ഷയ്ക്കു വിധിക്കപ്പെട്ടു

പക്ഷേ, ഈ താഴ്ത്തപ്പെട്ടവരെ എങ്ങനെ ഉയർത്താൻ കഴിയും? ഇതേക്കുറിച്ചു യുവാവായ മിലിട്ടറി എൻജിനീയർക്കുണ്ടായിരുന്ന ആശയങ്ങളാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ അറസ്റ്റിലേക്കു വഴിനയിച്ചത്. കേസ് ചാർജ് ചെയ്തു. എട്ടു മാസം കഴിഞ്ഞു വിധിയും പ്രഖ്യാപിച്ചു - വധശിക്ഷ.

മരിക്കാൻ ഏതാനും ആഴ്ചകൾ കൂടിയേയുള്ളൂ. കഴുത്തിൽ കയറു കെട്ടി തന്നെ തൂക്കിക്കൊല്ലും. ഈ പരിതസ്ഥിതിയിലാണു നമ്മുടെ യുവ ഗ്രന്ഥകാരൻ തന്റെ 28-ാം വയസ്സിൽ ജീവിതത്തിന്റെ അർത്ഥത്തെപ്പറ്റി ചിന്തിക്കുന്നതും ഗ്രഹിക്കുന്നതും. അതിനേക്കാൾ നല്ല പാഠശാലയുണ്ടോ?

1825 ഡിസംബറിലാണു ചക്രവർത്തിക്കും, ജന്മികൾക്കുമെതിരായുള്ള ആദ്യത്തെ സമരം. അന്ന് ഡസ്റ്റയെവ്സ്കിക്കു നാലു വയസ്സേയുള്ളൂ. ആ സമരം പരാജയപ്പെട്ടു. അതിന്റെ നേതാക്കന്മാരെ തൂക്കിക്കൊന്നു. അവരെപ്പോലെ, കൊല്ലപ്പെടാനായിരുന്നോ ഡസ്റ്റയെവ്സ്കിയുടെയും വിധി?

അല്ല, ചക്രവർത്തിക്കു ദയവുണ്ടായി യുവാവായ എൻജിനീയറുടെ വധ ശിക്ഷ മാറ്റി, സൈബീരിയയിലേക്കു നാടുകടത്തപ്പെട്ടു. നാലു കൊല്ലം കഠിനതടവായി ശിക്ഷ ഇളച്ചുകൊടുത്തു. അങ്ങനെ 1849 മുതൽ 53 വരെ സൈബീരിയയിലെ ഒരു കൂലിക്കാരനെപ്പോലെ കഠിന ദേഹാദ്ധ്വാനം ചെയ്ത കാലത്താണ് നമ്മുടെ യുവ ഗ്രന്ഥകാരൻ ജീവിതത്തിന്റെ സാരത്തെക്കുറിച്ചും, പാവപ്പെട്ടവരുടെ ധാർമ്മികതയേക്കുറിച്ചും ചിന്തിച്ചു പഠിക്കുവാൻ തുടങ്ങിയത്. 1854 -ൽ 33 വയസ്സുകാരനായി തടവിൽ കിടക്കുന്ന ആഭിജാത്യമുള്ള മിലിട്ടറി എൻജിനീയറെ, തടവിൽ നിന്നും മോചിപ്പിച്ച്, ഒരു സാധാരണ പട്ടാളക്കാരനായി വീണ്ടും സൈനിക സേവനത്തിൽ ബന്ധിച്ചു. 1856-ൽ ഒരു വിവാഹവും നടന്നു. അതും ആദ്യം മുതലേ നരകമായിരുന്നു.

1863-ൽ ആദ്യ ഭാര്യ മരിക്കുന്നതുവരെ ഈ നരകം തുടർന്നു. ഈ നരകത്തിൽ കിടന്നുകൊണ്ടാണ് നിന്ദിതരുടെയും പുഛിതരുടെയും കഥ എഴുതിച്ചമച്ചത്.

പക്ഷേ, സാഹിത്യലോകത്തിൽ പുതിയ നോവലിനു പഴയതിന്റെ പകുതിപോലും അഭിനന്ദനം ലഭിച്ചില്ല. “സാരമില്ല, എനിക്കു പറയാനുള്ളതു ഞാൻ പറഞ്ഞു. നോവൽ അത്ര കേമമൊന്നുമല്ലെങ്കിൽ അതിനകത്ത് യഥാർത്ഥ കവിതയുണ്ട്. രണ്ടുമൂന്നു ഭാഗങ്ങൾ ഹൃദയം തുളച്ചുകയറുന്നതു തന്നെയാണ്. പ്രധാനപ്പെട്ട രണ്ടു കഥാപാത്രങ്ങളും ഞാൻ സർഗ്ഗാത്മകമായിത്തന്നെ വിഭാവനം ചെയ്തവതരിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളതാണ്” എന്നിങ്ങനെ കഥാകാരൻ തന്നെ ഈ വിമർശനപ്രതികരണത്തിന്റെ പ്രതികരണമായെഴുതി. തന്റെ ജ്യേഷ്ഠസഹോദരനോടൊരുമിച്ച് 1861-ൽ തുടങ്ങിയ “വ്റേമ്യ” എന്ന മാസികയിൽക്കൂടെ തന്റെ ആശയങ്ങൾ അവതരിപ്പിക്കുവാൻ തുടങ്ങി.

1863-ൽ വ്റേമ്യ ഗവൺമെന്റ് കണ്ടുകെട്ടി. ആ ആണ്ടിൽത്തന്നെ തന്റെ ഭാര്യയും മരിച്ചു. നരകത്തിൽ നിന്നും പുറത്തേക്കുള്ള വാതിലായിരുന്നോ ഭാര്യയുടെ മരണം? അല്ല! കഷ്ടം! ഫിയഡോർ കണ്ടുപിടിച്ച വാതിൽ നരകത്തിന്റെ മൂന്നാം നിലയിലേക്കുള്ളതായിരുന്നു. മദ്യപാനം, ചൂതുകളി, വേശ്യാലയങ്ങളിലുള്ള അധിവാസം ഇവയായി ഡസ്റ്റയെവ്സ്കിയുടെ ജീവിതരീതി. അതിനിടയ്ക്കു കുറേശ്ശേ അപസ്മാരവും, വിറച്ചുവീഴലും, വായിൽ പത പതയലും.

യുക്തിയുക്തതയ്ക്ക് എതിരായ പടവെട്ടൽ

സമൂഹത്തെ ഒരു വിപ്ലവം കൊണ്ടു നേരെയാക്കാം എന്ന ചിന്തയ്ക്കു കുറെ വ്യത്യാസം വന്നതും ഇക്കാലത്താണ്. പാശ്ചാത്യചിന്തയുടെ മൂലക്കല്ലായ യുക്തിയുക്തതയ്ക്കെതിരായിട്ടാണ് ഡസ്റ്റയെവ്സ്കിയുടെ പടവെട്ടൽ. താൻ സ്നേഹിക്കുന്ന റഷ്യയിലെ സാധാരണജനങ്ങളുടെ സംസ്ക്കാരത്തിനു മുകളിൽ ബുൾഡോസർ പോലെ സകലവും നശിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് മുമ്പോട്ടുപോകുന്ന പാശ്ചാത്യസംസ്കാരത്തിന്റെയും അതിന്റെ യുക്തിമോഹത്തെയും (rationalism) എതിർക്കാൻ വേണ്ടിത്തന്നെയാണ് തന്റെ *നോട്ട്സ് ഫ്രം ദ് അണ്ടർ ഗ്രൗണ്ട്* (Notes from the Underground,

1864) എഴുതിയത്. മനുഷ്യൻ വെറും യുക്തിമൃഗമല്ല. അവന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യവും, അവന്റെ അഭിമാനവുമാണു യുക്തിയേക്കാൾ കൂടുതലായി മനുഷ്യൻ സ്നേഹിക്കുന്നതും, സ്നേഹിക്കേണ്ടതും എന്നാണ് നമ്മുടെ ഗ്രന്ഥകാരന്റെ വാദം.

"കുറ്റവും ശിക്ഷയും" (1865-66) എഴുതുമ്പോഴേക്ക് ഒരു ആഖ്യായികാകാരൻ എന്ന നിലയിൽ നമ്മുടെ ഗ്രന്ഥകാരൻ അതുല്യമായ കലാശേഷി പ്രകടിപ്പിക്കത്തക്കവിധം വളർന്നുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. നിരപരാധിയുടെ കഷ്ടത, നല്ലവർ നിർദ്ദയം മർദ്ദനമേൽക്കുന്നുവെന്നത്, തെറ്റൊന്നും ചെയ്യാത്ത ഒരു കൊച്ചുകുട്ടി മറ്റുള്ളവരുടെ ക്രൂരത കൊണ്ടു കഷ്ടപ്പെടുന്നത്. ഇതൊന്നും യുക്തിയുടെ ചട്ടക്കൂട്ടിൽ ഒതുങ്ങിനിൽക്കുന്നവയല്ല. മനുഷ്യന്റെ അകത്തുനിന്നും പുറത്തേയ്ക്കു വരുന്ന ആഗ്രഹങ്ങളും, ഇച്ഛകളും ഒക്കെ യുക്തിക്കു നിരക്കുന്നവയോ, യുക്തികൊണ്ടു മനസ്സിലാക്കുന്നവയോ അല്ല.

1867-ൽ തന്റെ സെക്രട്ടറിയെത്തന്നെ രണ്ടാംവിവാഹം കഴിച്ചു. മിടുക്കിയായ ഭാര്യ തന്റെ പുസ്തകങ്ങളുടെ പ്രസാധിക കൂടെയായിത്തീർന്നു. 1871-ൽ 'പിശാചുബാധിതർ' (The Possessed) പുറത്തിറങ്ങി. രണ്ടു കൊല്ലം കഴിഞ്ഞപ്പോൾ "ഗ്രാഷ്ഡാനിൽ" എന്നൊരു പുതിയ മാസികയുടെ പത്രാധിപരായതോടു കൂടെ ധാരാളം ആശയങ്ങൾ പ്രസിദ്ധം ചെയ്യുവാൻ കഴിഞ്ഞു.

റഷ്യൻ ഓർത്തഡോക്സ് സഭയുടെ വിശ്വാസത്തിൽത്തന്നെയാണ് പുരോഹിത പാരമ്പര്യമുള്ള കുടുംബത്തിൽ വളർന്ന ഫിയഡോറിന്റെ ആദ്ധ്യാത്മികതയുടെ അടിസ്ഥാനം. ഈ വിശ്വാസം കടലാസിൽ എഴുതി പഠിക്കാവുന്നതോ പ്രസംഗിച്ചു ഫലിപ്പിക്കാവുന്നതോ ആയ പാശ്ചാത്യ ക്രൈസ്തവവിശ്വാസത്തിൽ നിന്നു സ്വഭാവത്തിൽത്തന്നെ വ്യത്യാസമുള്ളതാണ്. ആരാധനയിലാണതിന്റെ അടിസ്ഥാനമെങ്കിൽ, അതിർത്തിയില്ലാത്ത അൻപാണ് അതിന്റെ ജീവൻ. സ്നേഹം, ത്യാഗം നിറഞ്ഞ സ്നേഹം, നല്ലവൻ മറ്റുള്ളവർക്കു തന്നെക്കൊണ്ടു മുതലെടുക്കുവാൻ താനെ വിട്ടുകൊടുക്കുന്ന സ്നേഹം (irrational compassion) ഇതാണു റഷ്യൻ ഓർത്തഡോക്സ് പാരമ്പര്യത്തിലെ യഥാർത്ഥ ധാർമ്മികത.

ഡസ്റ്റയെവ്സ്കിക്കു സഭയുടെ ഔദ്യോഗിക നേതൃത്വത്തോട് വലിയ പ്രീതിയോ, ബഹുമാനമോ ഒന്നും ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. എന്നാൽ തനിക്കു പ്രിയംകരനായ ദാർശനികൻ, ഓർത്തഡോക്സ് ഫിലോസഫറായ സൊലോവിയവ് (Vladimar Soloviev) ആയിരുന്നു. ഒരു വിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ ടോൾസ്റ്റോയിയും, സൊലോവിയവും, ഔദ്യോഗിക ക്രിസ്തീയതയെ വെറുത്തവരായിരുന്നു. ടോൾസ്റ്റോയി ധാർമ്മികത (morality) യ്ക്ക് ഊന്നൽ കൊടുത്തപ്പോൾ, സൊലോവിയവ് സ്നേഹത്തിനും, ത്യാഗത്തിനുമാണ് പ്രാധാന്യം നൽകിയത്. ഇതാണു ഡസ്റ്റയെവ്സ്കിക്കും അഭികാമ്യമായിത്തോന്നിയ റഷ്യൻ ഓർത്തഡോക്സ് ക്രിസ്തീയതയുടെ മുഖം.

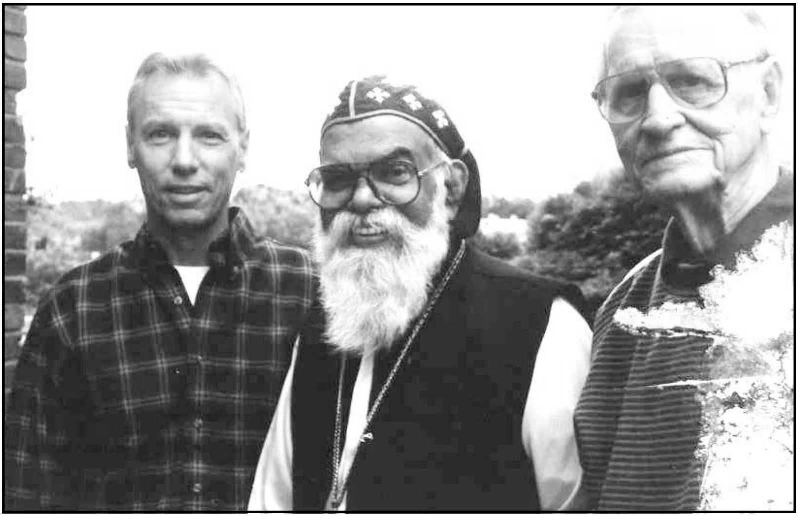
തന്റെ അവസാന ഗ്രന്ഥമായ 'കരമസോവ് സഹോദരന്മാർ' (1880) എഴുതുമ്പോഴേക്ക് ഈ ഔദ്യോഗിക ക്രിസ്തീയതയോടുള്ള തന്റെ ബദ്ധവി

രോധം Grand Inquisitor പോലുള്ള കഥകളിൽകൂടെ അവതരിപ്പിച്ചു. ഫാദർ ഡോസിമയാണു തന്റെ ആദർശപുരുഷൻ.

ഡസ്റ്റയെവ്സ്കിയെ എക്സ്റ്റൻഷ്യലിസത്തിന്റെ സ്ഥാപകന്മാരിലൊരാളായി പാശ്ചാത്യർ വിവക്ഷിക്കാറുണ്ട്. ഇത് അബദ്ധമാണെന്നു തോന്നുന്നു. മനഃശാസ്ത്രത്തിന്റെ പിതാവ് എന്നു പറഞ്ഞാൽ കുറേക്കൂടെ അർത്ഥമുണ്ട്. ഫ്രോയിഡിന്റെ കാലത്തിന് അര ശതാബ്ദം മുമ്പു തന്നെ അത്യാഗാധവും സമഗ്രവുമായ മനോവിശകലനം അദ്ദേഹം അവതരിപ്പിച്ചു. പക്ഷേ, മനഃശാസ്ത്രമായിരുന്നില്ല അത്. മനഃസാഹിത്യമെന്നു വേണമെങ്കിൽ പറഞ്ഞോളു. എന്നാൽ മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളെ അദ്ദേഹം അടി മുതൽ പഠിച്ചു വിശദമായി വിവരിച്ചു.

പക്ഷേ പുസ്തകത്തിൽ നിന്നും ലാബറട്ടറിയിൽ നിന്നുമല്ല ഡസ്റ്റയെവ്സ്കി മനഃശാസ്ത്രം പഠിച്ചത്. സ്വന്തമായി നരകജീവിതമനുഭവിച്ചും, മറ്റുള്ളവരുടെ കഷ്ടപ്പാടു കണ്ടു മനസ്സിലാക്കിയുമാണു താൻ പാണ്ഡിത്യം സമ്പാദിച്ചത്. ആ പാണ്ഡിത്യമാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൃതികളിൽ നെടുനീളെ കാണുന്നത്.

(*ഭാഷാപോഷിണി*, 1985)



4
പ്രതിഭാസ വിജ്ഞാനീയവും അസ്തിത്വവാദവും

പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയം (Phenomenology) എന്ന ദർശനവിഭാഗത്തിന് കാന്റും ഹേഗലും കൂടിയാണ് അടിത്തറയിട്ടത്. പതിനേഴാം ശതാബ്ദത്തിൽ ഡേക്കാർട്ട് (Descartes 1596-1650) അതിന്റെ പദ്ധതിയാവിഷ്ക്കരിച്ചെങ്കിലും പതിനെട്ടാം ശതാബ്ദത്തിൽ കാന്റും (1724-1804) ഹേഗലും (1770-1831) അടിത്തറ കെട്ടിയില്ലായിരുന്നെങ്കിൽ പത്തൊമ്പതാം ശതാബ്ദത്തിൽ ഫ്രാൻസ് ബ്രെന്റാനോയ്ക്കും (F. Brentano 1838-1917) അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശിഷ്യരായ മൈനോങ്ങിനും (A. Meinong 1853-1921) എഡ്മണ്ട് - ഹുസ്സേളിന്നും (E. Husserl 1859-1938) ഈ പാശ്ചാത്യവീക്ഷണസൗധം കെട്ടിപ്പെടുക്കുവാനൊക്കുമായിരുന്നോ എന്ന് സംശയമാണ്. പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയമുണ്ടായിരുന്നില്ലെങ്കിൽ അസ്തിത്വവാദ (Existentialism) ത്തിന് ഒരു ദർശനമായിത്തീരുവാൻ സാധിയ്ക്കുമായിരുന്നോ എന്നും സംശയിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ഒരു വിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ ജി. ഇ. മൂർ പിതാവായിട്ടുള്ള ഭാഷാവിശകലന ദർശന (Linquistic analysis) ത്തിന് പോലും വഴിയൊരുക്കിയത് പ്രതിഭാസ വിജ്ഞാനീയമായിരുന്നു.

ഇരുപതാം ശതാബ്ദത്തിലെ പാശ്ചാത്യ സംസ്ക്കാരത്തിന്റെയും അതിൽ നിലീനമായിട്ടുള്ള മൂല്യസംഹിതയുടെയും അടിസ്ഥാനം ഈ പ്രതിഭാസ വിജ്ഞാനീയമാണെന്ന് പറഞ്ഞാൽ അതിൽ വലിയ അതിശയോക്തിയൊന്നുമില്ല. അതുകൊണ്ട് ഈ ദർശനസൗധത്തിന്റെ കെട്ടുപണിയൊന്നു കാണാൻ സഹായിയ്ക്കുന്ന ഒരു വഴികാട്ടിയായി മാത്രമേ ഈ ലഘുലേഖനത്തെ കരുതേണ്ടതുള്ളു.

1. കാന്റിന്റെ ചിന്തയിൽ ഉൽഭവിക്കുന്നു

പതിനാറാം ശതാബ്ദം മുതൽ ഇരുപതാം ശതാബ്ദത്തിന്റെ ആരംഭം വരെ യൂറോപ്യൻ സംസ്കാരത്തിന്റെ ആശയങ്ങൾക്കുറവയായിരുന്ന "ആധുനിക" പാശ്ചാത്യദർശനത്തിന് അടിസ്ഥാനമിട്ടവർ ഒരു വശത്ത് (ജെർമ്മനിയിൽ) കാന്റും, ഹേഗലും; മറുവശത്ത് (ഫ്രാൻസിൽ) ഡേക്കാർട്ടുമായിരുന്നല്ലോ.

മനുഷ്യന്റെ മനസ്സ് സർവ്വപ്രപഞ്ചത്തെയും അറിയുവാൻ ശക്തമാണെന്ന് ശ്രീ ശങ്കരനെപ്പോലെ ഈ പാശ്ചാത്യദാർശനികരും വിശ്വസിച്ചിരുന്നു. എന്നാൽ കാന്റിന്റെയും ഹേഗലിന്റെയും ദർശനരീതി ശങ്കരന്റേതുപോലെ അനുഭവാധിഷ്ഠിതമായിരുന്നെന്നു പറയാനാവില്ല. മനുഷ്യന്റെ ജ്ഞാനസമ്പാദനമാർഗ്ഗങ്ങളെയും ഇച്ഛാശക്തിയുടെ വ്യാപാരത്തെയും അപഗ്രഥനം ചെയ്ത് ജ്ഞാനത്തിൽ നിശ്ചിതി (certainty) സമ്പാദിയ്ക്കുവാനായിരുന്നു ഈ ജെർമ്മൻകാരുടെ ഉദ്യമം. അതിഭൗമികത്വവാദമുൾക്കൊള്ളുന്ന തത്ത്വമീമാംസയെ (metaphysics) താത്ത്വികതർക്കബുദ്ധി

യുടെ അടിമത്വത്തിൽ നിന്നു രക്ഷപെടുത്തിയെടുക്കാനുള്ള കാന്റിന്റെ ഭഗീരഥപ്രയത്നഫലമായി അവശേഷിച്ചത് ജ്ഞാനസമ്പാദനമാർഗ്ഗത്തിന്റെ അപഗ്രഥനത്തിനുള്ള ഒരു മാർഗ്ഗവും, Thing - in - itself അഥവാ ജ്ഞാനനിരപേക്ഷവസ്തു എന്ന ഒരാശയവുമാണെന്നു പറയാം.

നിയോകാന്റിയനിസത്തിൽ ജ്ഞാനനിരപേക്ഷമായി ഒരു വസ്തുവുമില്ലെന്നും വസ്തുക്കളെ വസ്തുക്കളാക്കുന്നത് ജ്ഞാനമാണെന്നും ഉള്ള ചിന്ത ഉദിയ്ക്കാൻ തുടങ്ങിയപ്പോഴേയ്ക്ക് അതിന് മറുപടിയായി ജ്ഞാനത്തിനു നിദാനമായ ഒരു വസ്തുനിഷ്ഠലോകമുണ്ടെന്ന് ബ്രെന്റാനോയുടെ ശിഷ്യനായ മൈനോങ്ങിന്ന് വാദിയ്ക്കേണ്ടി വന്നു. ഈ ബാഹ്യാർത്ഥസിദ്ധാന്തം (ജെർമ്മൻ ഭാഷയിൽ gegenstandstheorie) ഒരു സിദ്ധാന്തം മാത്രമാണെന്നും അതിന് ശാസ്ത്രീയമായ നിദാനമൊന്നുമില്ലെന്നും കണ്ടും കൊണ്ട് മൈനോങ്ങിന്റെ സതീർത്ഥ്യനായ എഡ്മൺഡ് ഹുസ്സേൾ സ്ഥാപിച്ച പ്രതിഭാസ വിശകലന വിജ്ഞാനീയം ജർമ്മനിയിൽ മാത്രമല്ല പാശ്ചാത്യ ലോകത്തിൽ പലയിടത്തും പെട്ടെന്ന് വ്യാപിയ്ക്കുകയാണുണ്ടായത്.

2. ചില പദങ്ങളും ആശയങ്ങളും

ഈ പുതിയ വിജ്ഞാനീയത്തെ വേണ്ടുംവിധം മനസ്സിലാക്കുന്നതിന്ന് ചില പുതിയ ആശയങ്ങൾ കൃത്യമായ നിർവ്വചനത്തോടുകൂടെ നാം ഗ്രഹിയ്ക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ഹൂസ്സേളിന്റെ കൃതികൾ ഇന്ന് ഇംഗ്ലീഷിൽ പരിഭാഷപ്പെടുത്തപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടെങ്കിലും ഒറ്റ വായനയ്ക്ക് പിടികിട്ടുന്നവയല്ല അവയിലെ ആശയങ്ങൾ. ശാസ്ത്രോചിതമായ നിഷ്ഠയോടുകൂടെയാണ് ഹൂസ്സേൾ ഈ പദങ്ങൾക്കർത്ഥം കൊടുക്കുന്നത്. കാര്യം പെട്ടെന്ന് മനസ്സിലാകാൻവേണ്ടി ചുരുക്കമായി നിർവ്വചിയ്ക്കുവാനേ ഇവിടെ സ്ഥലമുള്ളു.

(a) പ്രതിഭാസം (phenomenon)

നമ്മുടെ ബോധത്തിന്നു മാധ്യമമില്ലാതെ പ്രത്യക്ഷമാകുന്നതേതോ അതാണ് പ്രതിഭാസം. കാന്റ് പറയുന്നതുപോലെ അതിൽത്തന്നെയുള്ള ബാഹ്യാർത്ഥം (thing-in-itself) അവിടെയുണ്ടോ ഇല്ലയോ എന്ന ചോദ്യം തല്ക്കാലം മാറ്റിവച്ചിട്ട് പിന്നീടങ്ങോട്ട് പ്രവേശിച്ചാൽ മതി. ജ്ഞാനസമ്പാദനമാർഗ്ഗത്തിന്റെ അപഗ്രഥനത്തിനും ആദിയിലേ ഒരുമ്പെടുന്നതിന്നാവശ്യമില്ല. പ്രത്യയവാദവും ഇന്ദ്രിയാനുഭവവാദവും തമ്മിലുള്ള സംവാദത്തിലേയ്ക്കും പ്രവേശിയ്ക്കേണ്ടയാവശ്യമില്ല. ബോധതലത്തിൽ പ്രത്യക്ഷമാകുന്നതേതോ അതാണ് പ്രതിഭാസം.

(b) വിജ്ഞേയസത്ത

പ്രതിഭാസത്തിൽ വസ്തുനിഷ്ഠമായ എന്തെങ്കിലും ഉണ്ടായാലും ഇല്ലെങ്കിലും, പ്രതിഭാസത്തിന്റെ വിജ്ഞേയസത്ത (eidetic essence) ബോധതലത്തിലുണ്ടല്ലോ. അതിന്റെ മാത്രം അപഗ്രഥനത്തിന്നാണ് ആദ്യം നാം തയ്യാറാകേണ്ടത്. ഈ സത്ത ബോധതലത്തിൽ സ്വയം പ്രകാശിതവും മാധ്യമം കൂടാതെ നമുക്കാന്തരീകരിയ്ക്കാവുന്നതുമാണ്.

(c) സത്താന്തരീകരണം (intuition of essence അഥവാ ജെർമ്മൻ ഭാഷയിൽ wesensschau)

പ്രതിഭാസത്തിന്റെ വിജ്ഞേയസത്തയെ മാധ്യമരഹിതമായ ദർശനം മൂലം ആന്തരീകരിക്കുകയെന്നതാണ് നമ്മുടെ ബോധം ചെയ്യുന്ന പ്രവൃത്തി.

(d) മാനസീകരണം (noesis)

വിജ്ഞേയസത്തയെ സത്താന്തരീകരണം കൊണ്ട് ബോധതലത്തിൽ കാണുന്ന പ്രക്രിയയ്ക്കാണ് മാനസീകരണം അല്ലെങ്കിൽ noesis എന്നു പറയുന്നത്.

(e) മാനസീകൃതം (noema)

ബോധതലത്തിൽ ഉള്ള മാനസീകൃതമായ ജ്ഞാനസത്തയ്ക്ക് noema അല്ലെങ്കിൽ മാനസീകൃതരൂപം എന്നു പേർ പറയുന്നു.

(f) ഉദ്ദേശനം (intentionality)

ഒരു വസ്തുവിന്റെ ജ്ഞേയസത്തയെ ആന്തരീകരിയ്ക്കുവാൻ വേണ്ടി ബോധത്തെ ആ ഉദ്ദിഷ്ടവസ്തുവിങ്കലേയ്ക്ക് തിരിച്ച് ആ വസ്തുവിൽ ശ്രദ്ധിയ്ക്കുന്ന പ്രക്രിയയ്ക്ക് ഉദ്ദേശനം എന്ന് പേർ.

ഹുസ്സേൾ പുതിയ പദങ്ങൾ പലതും പ്രത്യേക അർത്ഥത്തോടെ ഉപയോഗിയ്ക്കുന്നുണ്ട്. അവയുടെ ഒരു ലിസ്റ്റ് തന്നെ ഒരു പുസ്തകം മുഴുവൻ നിറയ്ക്കും. അതുകൊണ്ട് ഈ ആറു വാക്കുകളെ മാത്രം നമുക്കു മുറുകെപ്പിടിച്ച് മുമ്പോട്ടു പോകാം. പോരാത്തത് വഴിയെ പറയാം.

3. പ്രതിഭാസ വിശകലന പരിപാടി

പത്തൊമ്പതാം ശതാബ്ദം പാശ്ചാത്യതത്വശാസ്ത്രത്തിലെ ഏറ്റവും വലിയ പ്രതിസന്ധിഘട്ടമാണ് വരുത്തി വെച്ചത്. ലോകത്തിലുള്ളതിനെയെല്ലാം പഠിച്ചു മനസ്സിലാക്കുന്നതിനുള്ള മാർഗ്ഗങ്ങൾ ശാസ്ത്രം (science) നൽകുന്നു. പിന്നെ ദർശനത്തിനെന്താണ് ജോലി? എന്തു വിഷയത്തെയാണ് ദർശനം പഠിയ്ക്കുന്നത്? ഇത് ഒരു പ്രശ്നം.

രണ്ടാമത്, കാന്റ് പറഞ്ഞു, ജ്ഞാനനിരപേക്ഷിത വസ്തുവിനെ (thing-in-itself) കണ്ടുപിടിപ്പാൻ മനുഷ്യമനസ്സിന് സാദ്ധ്യമല്ലെന്ന്. അങ്ങനെയെങ്കിൽ ജ്ഞേയസത്തയും ജ്ഞാനനിരപേക്ഷിത വസ്തുവും തമ്മിൽ നികത്താൻ കഴിയാത്ത ഒരു വിടവാണു കാണുന്നത്. ഈ വിടവു നികത്തുവാൻ കഴിഞ്ഞില്ലെങ്കിൽ പിന്നെ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ മുൻപിൽ ദർശനം വാൽ മടക്കി പുറകോട്ട് നടക്കുകയേ തരമുള്ളു.

ശാസ്ത്രങ്ങളുടെയെല്ലാം രാജ്ഞിയായിരുന്നല്ലോ പണ്ടത്തെ യൂറോപ്പിൽ ക്രൈസ്തവവേദശാസ്ത്രം. ഇപ്പോൾ ശാസ്ത്രങ്ങൾക്ക് പ്രായപൂർത്തിയായതോടെ അവരൊരു കൊട്ടാരവിപ്ലവം നടത്തി. വേദശാസ്ത്രത്തെ സിംഹാസനത്തിൽ നിന്നു മറിച്ചിട്ടിട്ട് ശാസ്ത്രങ്ങളുടെ നിയന്ത്രണത്തിലുള്ള ഒരു റവല്യൂഷനറി ഗവൺമെന്റായിരുന്നല്ലോ അടുത്തകാലം വരെ പാശ്ചാത്യജ്ഞാനലോകത്തെ ഭരിയ്ക്കുന്നതായി ഭാവിച്ചിരുന്നത്.

പഴയ വേദശാസ്ത്രത്തിന്റെ സ്ഥാനം ദർശനത്തിന് വീണ്ടെടുപ്പാൻ കഴിയുമെന്നായിരുന്നു ഹുസ്സ്ലെളിന്റെ പ്രത്യാശ. സർവ്വശാസ്ത്രങ്ങളുടെയും ശാസ്ത്രമായി പ്രതിഭാസവിശകലനത്തെ അദ്ദേഹം കണ്ടു. ശാസ്ത്രമാർഗ്ഗത്തിലൂടെ സിദ്ധമാകുന്ന സകല ജ്ഞാനത്തെയും ഒറ്റ അപഗ്രഥനച്ചരടിൽ കോർത്തിണക്കി പരസ്പരം ഘടിപ്പിപ്പാനായിരുന്നു ഈ ജെർമ്മൻ ദാർശനികന്റെ പൊതുപരിപാടി.

4. പ്രാതിഭാസിക വിങ്കുലീകരണം അഥവാ സ്ഥഗിത നിർണ്ണയം (Phenomenological epoche*)

ഡേക്കാർട്ടിന്റെ ചിന്തയിൽ മൂന്നാണ് യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ പ്രധാന ഘടകങ്ങൾ – ഈശ്വരൻ, ലോകം, അഹം. ഇവയിൽ ആദ്യത്തെ രണ്ടിനെയും പറ്റി നമുക്ക് അവ്യവഹിത നിശ്ചയം (immediate certainty) സാദ്ധ്യമല്ല. 'ഞാൻ ചിന്തിയ്ക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ഞാൻ ഉണ്ട്.' എന്നാൽ ഹുസ്സ്ലെളിന്റെ പരിപാടിയിൽ ഇതു തന്നെയും നിശ്ചയമല്ല. ഈശ്വരൻ ഉണ്ടോ എന്ന കാര്യത്തിൽ ഏതായാലും യാതൊരു നിശ്ചയവും ഇല്ല. പിന്നെ ഞാനും ഈ ലോകവും ഉണ്ടോയെന്ന ചോദ്യത്തിന് അത്ര നിശ്ചയമല്ല എന്നാണ് ഹുസ്സ്ലെളിന്റെ സമാധാനം. സ്ഥലകാലനിശ്ചിതവും സദാപരിവർത്തനവിധേയവുമായ ഈ ലോകം എന്റെ ബോധം ഉണർന്നിരിക്കുമ്പോഴൊക്കെയും എന്റെ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കനുഭൂതമാകുന്നുണ്ട്. ഞാനും ഉണ്ടെന്ന് ഞാൻ കരുതുകയോ അനുമാനിക്കുകയോ ചെയ്യുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ ഇതൊക്കെ അനുമാനമാണ്.

ഞാൻ ഈ കാണുന്ന സ്ഥൂലപ്രപഞ്ചം എന്റെ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്ക് ഗോചരമാകുന്നതു കൂടാതെ മറ്റൊരു ലോകം കൂടെ ഞാൻ കാണുന്നുണ്ട് – അതായത് സംഖ്യകളുടെ ലോകം. ഈ സംഖ്യകളെ സ്ഥൂലപ്രപഞ്ചത്തിൽ ഞാൻ കാണുന്നില്ല. ഉദാഹരണം "പതിനായിരം കോടി" എന്നൊരു സംഖ്യ എനിയ്ക്കു ചിന്തിയ്ക്കുവാൻ സാധിയ്ക്കും. പക്ഷേ, അതിനെ ഞാൻ ബാഹ്യലോകത്തിൽ ആ വിധത്തിൽ കാണുന്നില്ല. ഈ സംഖ്യാലോകത്തെ ഞാൻ അവലോകനം ചെയ്യുന്നത് സ്ഥൂലപ്രപഞ്ചത്തെ കാണുന്നതുപോലെയല്ല. ഞാനതിൽ ശ്രദ്ധ ചെലുത്തിയില്ലെങ്കിലും സ്ഥൂലപ്രപഞ്ചം അവിടെ കാണുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ ശ്രദ്ധ ചെലുത്തുമ്പോൾ മാത്രമേ സംഖ്യാപ്രപഞ്ചത്തെ കാണുന്നുള്ളു. അതായത് എന്റെ സ്വാഭാവികവീക്ഷണകോണത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് നോക്കുമ്പോൾ സ്ഥലകാലികമായ സ്ഥൂലപ്രപഞ്ചത്തെ ഞാൻ കാണുന്നു. എന്നാൽ വീക്ഷണകോണം സംഖ്യാലോകത്തിന്റേതാകുമ്പോൾ അനുഭവവേദ്യമാകുന്ന ലോകം സ്ഥൂലലോകത്തിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമാണ്. സ്ഥൂലലോകം തിരോധാനം ചെയ്യുന്നില്ലെങ്കിലും ശ്രദ്ധാമണ്ഡലത്തിൽ ഞാൻ ബോധവാനാകുന്നത് മറ്റൊരു ലോകത്തെപ്പ

* epoche എന്ന പദത്തിന് 'നിർണ്ണയം തൽക്കാലത്തേയ്ക്ക് മാറ്റി വയ്ക്കുക' എന്നാണ് അർത്ഥം. ഇംഗ്ലീഷിൽ ഇതിന് suspended judgement അല്ലെങ്കിൽ bracketing എന്നു പറയുന്നു. വിങ്കുലീകരണത്തിന്റെ ധാതു ലത്തീൻ ഭാഷയിലുള്ള Vinculum = bracket ആണ്.

റ്റിയാണ്. ഇങ്ങനെ എന്റെ വീക്ഷണകോണത്തിന്റെ വ്യത്യാസമനുസരിച്ച് ബോധതലത്തിലെ ലോകവും വ്യത്യസ്തമായ്ക്കൊണ്ടിരിയ്ക്കുന്നു.

എന്നാൽ ഈ സ്വാഭാവികലോകത്തിന്റെ അപഗ്രഥനം തൽക്കാലം നമുക്കൊന്നു മാറ്റിവയ്ക്കാം. സ്ഥൂലലോകത്തിൽ നിന്നു സംഖ്യാലോകത്തിലേയ്ക്ക് ഞാൻ ശ്രദ്ധ മാറ്റുമ്പോൾ വീക്ഷണകോണം മാറുന്നതുപോലെ, ഞാൻ മൗലികമായി എന്റെ സ്വാഭാവികവീക്ഷണകോണമൊന്നു മാറ്റാൻ ശ്രമിയ്ക്കട്ടെ. ഈ ബാഹ്യലോകത്തിന്റെ അസ്തിത്വത്തെ ചോദ്യം ചെയ്‌വാൻ എനിയ്ക്ക് സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ട്. ആ സ്വാതന്ത്ര്യം ഞാൻ ഉപയോഗിയ്ക്കുകയാണ്. സ്വാഭാവികവീക്ഷണകോണത്തിൽ നില്ക്കുമ്പോൾ ഇന്ദ്രിയഗോചരമാകുന്ന ഈ ബാഹ്യലോകത്തെ ഞാൻ തല്ക്കാലം ഉപവലയീകരണപ്രക്രിയ മൂലം (bracketing), സ്ഥഗിതനിർണ്ണയത്തിൽ (epoche' യിൽ അല്ലെങ്കിൽ Suspended judgment ൽ) നിർത്തുകയാണ്. അങ്ങനെയതിന്റെ അസ്തിത്വത്തെക്കുറിച്ചോ തത്വത്തെക്കുറിച്ചോ തല്ക്കാലം ഒന്നും തീരുമാനിയ്ക്കുവാൻ ഞാൻ മുതിരുന്നില്ല. ജ്ഞാനനിരപേക്ഷമായ വസ്തുവിനെയും ബാഹ്യലോകത്തിലെ ജ്ഞേയവസ്തുക്കളെയും ഒക്കെ ഞാനീ ഉപവലയത്തിൽ കൊള്ളിച്ച് തല്ക്കാലം എന്റെ ബോധതലത്തിൽ നിന്ന് പുറന്തള്ളുന്നു.

ഈ ഉപവലയീകരണപ്രക്രിയ അഥവാ പ്രാതിഭാസികവിങ്കുലീകരണം പ്രാതിഭാസികവിജ്ഞാനീയത്തിന്റെ പ്രഥമ പ്രക്രിയയാണ്. ഭൗതിക ശാസ്ത്രങ്ങളെല്ലാം തന്നെ പഠിച്ചുകൊണ്ടിരിയ്ക്കുന്ന ഈ സ്ഥൂലപ്രപഞ്ചത്തിൽ നിന്നും ഞാനെന്റെ ബോധത്തെ വിടർത്തുന്നു. അങ്ങിനെ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ മാർഗ്ഗങ്ങളെയും മാത്രകളെയും ഉപേക്ഷിച്ച് ഒരു പുതിയ മാർഗ്ഗത്തിൽകൂടെ ജ്ഞാനസമ്പാദനം പ്രാപിച്ചതിനുശേഷം, ശാസ്ത്രവുമായും സ്ഥൂലപ്രപഞ്ചവുമായുമുള്ള ബന്ധം ഞാൻ പുനഃസ്ഥാപിച്ചുകൊള്ളാം. പക്ഷേ തല്ക്കാലം ശാസ്ത്രവും ബാഹ്യലോകവുമവിടെ ത്രിശങ്കു സ്വർഗ്ഗത്തിൽ നില്ക്കട്ടെ.

5. അതിരിക്തബോധതലം അവശേഷിയ്ക്കുന്നു

ബാഹ്യലോകത്തെ ഞാൻ ബോധതലത്തിൽ നിന്നും ഉപവലയീകരണപ്രക്രിയകൊണ്ട് വിയോജനം ചെയ്തതുകൊണ്ട് എനിയ്ക്ക് എല്ലാം നഷ്ടപ്പെട്ടെന്ന് കരുതി ആരും ആശങ്കപ്പെടേണ്ട. പരമാർത്ഥത്തിൽ ബാഹ്യലോകത്തെ മാത്രമല്ല, ചിന്തകനായ ഈ അഹത്തെത്തന്നെയും ഞാൻ ഉപവലയത്തിന്നകത്താക്കി മാറ്റിവച്ചിട്ടും എല്ലാം എനിയ്ക്കു നഷ്ടപ്പെടുന്നില്ല. കാരണം ചിന്തകനായ എന്റെ ചിന്ത അപ്പോഴും നടക്കുന്നുണ്ടല്ലോ. ഞാനും ലോകവും ഉണ്ടോ ഇല്ലയോ എന്ന് അനുമാനം കൊണ്ടേ സിദ്ധിയ്ക്കൂ. പക്ഷേ എന്റെ ചിന്ത എനിയ്ക്കു മാദ്ധ്യമം കൂടാതെ സന്നിഹിതമാണ്. ഞാനെന്നുള്ളതിനേക്കാൾ നേരിട്ടറിയാവുന്നത് എന്റെ ചിന്തയേയാണ്. എന്റെ ഈ ചിന്താതലത്തെ ഞാൻ ഒന്നു നിരീക്ഷിയ്ക്കട്ടെ. അതിന് എന്റെ വീക്ഷണകോണമൊന്നു മാറ്റാതെ സാധ്യമല്ല. ഒരതിരിക്ത വീക്ഷണകോണം ഞാൻ സ്വീകരിച്ച് എന്റെ ബോധതലത്തെ ഒന്നു നിരീക്ഷണം ചെയ്തുനോക്കട്ടെ. ഇത് പണ്ട് ഞാൻ കണ്ട സംഖ്യാലോകം പോലെ,

വളരെ രസകരമായ ഒരു ലോകമാണ്, അതിന് അതിന്റേതായ പ്രത്യേകതകളുമുണ്ട്.

ഈ ബോധതലത്തിന്റെ അപഗ്രഥനമാണ് പ്രാതിഭാസിക വിജ്ഞാനീയം. അല്ലാതെ ബാഹ്യലോകത്തിലെ പ്രതിഭാസങ്ങളെ അപഗ്രഥനം ചെയ്യലല്ല. അത് സയൻസിന്റെ ജോലി. ആ ജോലിയ്ക്കുള്ള ഉപകരണങ്ങളും മാത്രകളും ഒക്കെ വേറെയാണ്. പ്രാതിഭാസികവിജ്ഞാനീയത്തിൽ ദാർശനികൻ അതിരിക്ത വീക്ഷണകോണ (Transcendent standpoint) ത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് നിരീക്ഷണം ചെയ്യുന്നത് അഹത്തെയും ബാഹ്യലോകത്തെയും ഉപവലയീകരണപ്രക്രിയ മൂലം വിയോജിപ്പിച്ചതിനു ശേഷം അവശേഷിയ്ക്കുന്ന ബോധതലലോകത്തെയാണ്.

6. ആന്തരിക ലോകാപഗ്രഥനം

ഉപവലയീകരണപ്രക്രിയ മൂലം രണ്ടു വ്യത്യസ്തലോകങ്ങൾ കാണപ്പെടുന്നു. ഒന്നു ബോധതലത്തിന്നു ദൃഷ്ടമാകുന്ന ബാഹ്യലോകം; മറ്റൊന്നു ബോധതലത്തിൽ പ്രത്യക്ഷമാകുന്ന ആന്തരികലോകം. ബോധത്തെ അഭിമുഖീകരിയ്ക്കുന്ന ഉണ്മ (being - for - consciousness) യും ബോധത്തിലെ ഉണ്മ (being - in - consciousness) യും രണ്ടും രണ്ടാണ്. ബാഹ്യലോകത്തെ നാം മാറ്റിവച്ചതിന്നുശേഷവും ആന്തരീകലോകം ബോധതലത്തിൽ കാണപ്പെടുന്നു. ഈ ബോധത്തിലെ ഉണ്മയാകുന്ന ആന്തരീകലോകത്തെ ഒന്നപഗ്രഥിച്ചു വിശകലനം ചെയ്യുകയാണ് അടുത്ത പടി.

ഈ ആന്തരീകലോകത്തിൽ ആശയങ്ങൾ മാത്രമല്ല കാണപ്പെടുന്നത്. ഇച്ഛകൾ, ഭയങ്ങൾ, സ്വപ്നങ്ങൾ, ഭാവനകൾ, സ്മരണകൾ, വിരോധം, സ്നേഹം എന്നിങ്ങനെ പലതും കാണപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഇവയെ എല്ലാം പ്രത്യേകം പ്രത്യേകം അപഗ്രഥനം ചെയ്തേ മതിയാകൂ.

ഉദാഹരണത്തിന് അസങ്കീർണ്ണമായ ഒരാശയമെടുക്കാം. ഞാനീയെഴുതുന്ന കടലാസ്. എനിയ്ക്കതു കാണാം, തൊടാം. ബാഹ്യലോകത്തിലുള്ളതാണത്. ഞാനതിനെ കാണുന്ന പ്രക്രിയയ്ക്ക് മാനസീകരണം (noesis) എന്ന് പേർ പറയാം. ഞാൻ കാണുന്ന ഈ കടലാസിന്റെ ജ്ഞേയസത്ത ഒരു പ്രക്രിയയല്ല, എന്റെ ബോധതലത്തിലുള്ള കടലാസാണ്. ഇതുപോലുള്ള മറ്റു കടലാസുകളും എന്റെ ബോധതലത്തിലുണ്ട്. ഇപ്പോൾ ഞാൻ കാണുന്നത് വെളുത്ത, ഘനം കുറഞ്ഞ കടലാസാണ്. പക്ഷേ എന്റെ ബോധതലത്തിൽ പലതരം കടലാസുകളുണ്ട്. ചുവന്ന കടലാസ്, കട്ടിക്കടലാസ്, വരയിട്ട കടലാസ്. ബാഹ്യലോകത്തിലുണ്ടായാലും ഇല്ലെങ്കിലും എന്റെ ബോധതലത്തിലുള്ള ഈ പലതരം കടലാസുകളുണ്ടല്ലോ; അവയെയാണ് എനിയ്ക്ക് അപഗ്രഥിയ്ക്കേണ്ടത്. ബോധതലത്തിലുള്ള ഈ ജ്ഞേയസത്തയ്ക്ക് മാനസീകൃതരൂപം അഥവാ noema എന്നു പേർ.

ഈ ബോധതലത്തിലെ ജ്ഞേയസത്ത അഥവാ മാനസീകൃതരൂപത്തിന്ന് അതിന്റേതായ അസ്തിത്വമുണ്ട്. ബാഹ്യലോകത്തിൽ അതിന്നനുരൂപമായതില്ലാതായിത്തീർന്നാലും ആന്തരീകലോകത്തിൽ ഈ മാനസീകൃതരൂപം നിതാന്തമായി അവശേഷിയ്ക്കുന്നു.

എന്നാൽ ബോധതലത്തിലെ മാനസീകൃതരൂപ (noema) ത്തിന് ബാഹ്യ ലോകത്തിലെ ഉദ്ദിഷ്ട വസ്തുക്കളെ (external objects) ഉദ്ദേശന പ്രക്രിയ (intentional act) മൂലം ആന്തരീകരിയ്ക്കുന്ന മാനസീകരണപ്രക്രിയ (noesis) യുമായി ബന്ധമൊന്നുമില്ലെന്ന് പറയാനാവില്ല.

7. അർത്ഥമെന്നാലെന്ത്? (The meaning of meaning)

ഹുസ്സേൾ പറയുന്നു: ഓരോ മാനസീകൃത രൂപത്തിന്നും ഒരു അന്തർ വസ്തു (Content) ഉണ്ട്. അർത്ഥം (meaning) എന്നു പറയുന്നത് ഈ മാനസീകൃതരൂപത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കത്തെയാണ്. അതായത് ലേഖനമെഴു തുന്ന കടലാസ് എന്നൊരു മാനസീകൃതരൂപം എന്റെ ബോധതലത്തി ലുണ്ട്. ചിലപ്പോഴൊക്കെ അതിന്നനുസൃതമായ ഒരു ബാഹ്യലോക വസ്തു വിനെത്തേടി ഞാൻ നടക്കാറുണ്ട്. മേശപ്പുറത്തു കണ്ടില്ലെങ്കിൽ കടയിൽ പോയി വാങ്ങിച്ചുകൊണ്ടു വരണം. പക്ഷേ വാങ്ങിയ്ക്കുന്നതിന്നു മുൻപേ യെനിയ്ക്കറിയാം ഞാൻ അന്വേഷിയ്ക്കുന്ന വസ്തുവെന്താണെന്ന്. അത് എന്റെ ബോധതലത്തിലുള്ളതിനെ ഞാനൊന്ന് വിവരിച്ചുകൊള്ളട്ടെ. ഏതാണ്ട് പതിന്നാലിഞ്ചുനീളവും, പത്തിഞ്ചുവീതിയും ലേശം മാത്രം ഘന മുള്ളതും തീരെ മാർദ്ദവമുള്ളതല്ല, എന്നാൽ തീരെ പരുപരുത്തതുമല്ല, ഏറെക്കുറെ വെള്ളനിറമുള്ളതാണ് (ഇപ്പഴത്തെക്കാലത്ത് നല്ല വെള്ളക്ക ടലാസ് കിട്ടുകയില്ലെന്നെനിയ്ക്കറിയാം). ഇതാണ് എന്റെ മനസ്സിലുള്ള മാനസീകൃതരൂപം (noema).

പക്ഷേ, ഇപ്പറയുന്ന വിധേയതകളൊക്കെ (predicates) എന്തിന്റെ വിധേ യതകളാണ്? ബോധതലത്തിലുള്ള ഏതോ ഒന്നിനെയാണല്ലോ അവ വിശേ ഷിപ്പിയ്ക്കുന്നത്. പക്ഷേ, ബോധതലത്തിനകത്ത് കടലാസുണ്ടോ? കട ലാസിന്റെ ഒരു മാനസീകൃതരൂപം മാത്രമല്ലേയുള്ളു? പക്ഷേ ആ രൂപത്തിന് ഒരു കേന്ദ്രകം (nucleus) ഉണ്ട്. അതിനെയാണ് ഈ വിധേയതകൾ വിശേ ഷിപ്പിയ്ക്കുന്നത്. വിധേയതകളുടെ വെറും ആകത്തുകയല്ല മാനസീകൃ തരൂപം. The noema in consciousness is not the sum of the predicates, but the predicates are organized around an x which we call the nucleus of the noema.

എന്തിനീ കേന്ദ്രകം വലിച്ചുകൊണ്ടു വരുന്നു? വേറൊരുദാഹരണം കൊണ്ട് വിശദീകരിയ്ക്കാൻ ശ്രമിക്കട്ടെ. കടലാസു കിട്ടിക്കഴിഞ്ഞാൽ എഴു തണമെങ്കിൽ പേന വേണമല്ലോ. എനിയ്ക്ക് ജപ്പാനിലുണ്ടാക്കിയ ഒരു പൈലട്ട് പേനയാണുള്ളത്. അത് എന്റെ ബോധതലത്തിലുണ്ട്. ഉടനെ ഓർമ്മയിൽ വരുന്ന അതിന്റെ വിധേയതകൾ അഥവാ സവിശേഷതകൾ: മാർദ്ദവമുള്ള മുന, എളുപ്പത്തിൽ മഷിവരുന്നു; നീലക്കറുപ്പു മഷിയാണ്; എഴുതാൻ സുഖമുണ്ട്; ഇതൊക്കെയാണ്. പക്ഷേ, ആ പേനയെപ്പറ്റി ഇന്നലെ ഞാൻ ചിന്തിച്ചത് വേറൊരു രൂപത്തിലായിരുന്നു. പച്ചയുടൽ, സ്വർണ്ണത്തൊപ്പി, ഘനംകുറവ്, കണ്ടാൽ നല്ല ഭംഗി, പോക്കറ്റിൽ കുത്തി യാൽ ഒരു ഗമയുണ്ട്.

വിധേയതകളുടെ സമുച്ചയം രണ്ടു മാനസീകൃതരൂപങ്ങളിലും വ്യത്യ

സ്തങ്ങളായിരുന്നു. പേന കൊണ്ട് എഴുതുന്ന കാര്യം ആലോചിച്ചപ്പോൾ ബോധതലത്തിലുളവായ സവിശേഷതാ സമുച്ചയമൊന്ന്. പോക്കറ്റിൽ കുത്തുന്നകാര്യം ആലോചിച്ചപ്പോഴുളവായ മാനസീകൃതരൂപത്തിലെ സവിശേഷതാ സമുച്ചയം മറ്റൊന്ന്. പക്ഷേ, പേന രണ്ടും ഒന്നു തന്നെ.

അതുകൊണ്ടാണ് കേന്ദ്രകം എന്നൊന്ന് നമുക്ക് വിഭാവനം ചെയ്യേണ്ടിവരുന്നത്. സവിശേഷതകളുടെ ആകെത്തുക മാത്രമാണ് മാനസീകൃത രൂപത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കമെന്ന് പറഞ്ഞാൽ പേന രണ്ടും രണ്ടാണെന്ന് വരും. പക്ഷേ, ഒരു പേനയെപ്പറ്റിയുള്ളതാണ്, രണ്ട് മാനസീകൃത രൂപങ്ങളും. അതുകൊണ്ടാണ് ഒരേ കേന്ദ്രകത്തിൽ വ്യത്യസ്തങ്ങളായ സവിശേഷതാ സമുച്ചയങ്ങൾ കൂട്ടിച്ചേർക്കുമ്പോൾ മാനസീകൃത രൂപങ്ങളിൽ വ്യത്യാസം കാണുന്നുണ്ടെങ്കിലും കേന്ദ്രകം ഒന്നാണെന്നു പറയേണ്ടിവരുന്നത്.

ഈ കേന്ദ്രകം (nucleus) അഥവാ ഏകീകരണകേന്ദ്രമാണ് മാനസീകൃതരൂപത്തിലെ സവിശേഷതകളുടെ അഥവാ വിധേയതകളുടെ പ്രതിപാദ്യവസ്തു അഥവാ വിഷയി. ബോധതലത്തിലുള്ള മാനസീകൃത രൂപത്തെ ബോധപ്രക്രിയയുടെ ഉദ്ദിഷ്ടമായി നാം കരുതുമ്പോൾ ഈ കേന്ദ്രകത്തെ കേവലമാനസീകൃതവിഷയം (noematic object simpliciter) എന്ന് ഹുസ്സേൾ പേർ വിളിയ്ക്കുന്നു. ഈ കേന്ദ്രകത്തെ ഒരു സവിശേഷതാ സമുച്ചയത്തോടുകൂടി വിഭാവനം ചെയ്യുമ്പോൾ അതിനെ ഭാവ നിശ്ചിത മാനസീകൃത വിഷയം (noematic object as modally determined അഥവാ ജർമ്മൻ ഭാഷയിൽ Gegenstand in Wie seiner Bestimmtheiten) എന്ന് ഹുസ്സേൾ പേർ വിളിയ്ക്കുന്നു. ഈ ഭാവനിശ്ചിത മാനസീകൃതരൂപത്തെയാണ് “അർത്ഥം” എന്ന പദം കൊണ്ട് നാം വിവക്ഷിക്കുന്നത്. അതിൽ കേന്ദ്രകവുമുണ്ട് സവിശേഷതാസമുച്ചയവുമുണ്ട്.

8. അർത്ഥ സംഹിതാ സിദ്ധാന്തം

ഒരു പേനയുടെ രണ്ട് മാനസീകൃതരൂപങ്ങൾ നാം കണ്ടു. രണ്ടിന്റെയും കേന്ദ്രകം ഒന്നാണെന്ന് മനസ്സിലായതോടെ, മാനസീകൃതരൂപങ്ങൾ രണ്ടും സങ്കലിതമായി ഒരു പുതിയ സംശ്ലേഷിത മാനസീകൃത രൂപമുണ്ടായപ്പോൾ, പേനയുടെ അർത്ഥത്തിന്നു ഒരു പുതിയ പുഷ്ടി വന്നു. ഒരേ കേന്ദ്രകത്തിൽ പുതിയ വിധേയതകൾ വന്നു ചേരുന്നതോടെ ആ മാനസീകൃതരൂപത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കം അഥവാ അർത്ഥം വർദ്ധിയ്ക്കുന്നു. അറിയാവുന്ന അർത്ഥങ്ങളെത്തന്നെ കൂടുതൽ അപഗ്രഥനം ചെയ്താൽ കൂടുതൽ അർത്ഥപുഷ്ടി കിട്ടും. ഈ പേന പച്ചയാണെങ്കിൽ അത് ചുവന്നതല്ല; നീലയല്ല; കറുത്തതല്ല എന്നൊക്കെ അറിയാൻ സാധിയ്ക്കും. അതായത് ഒരു വിധേയതയിൽ നിന്നു അതിനോടു ബന്ധമുള്ള പുതിയ വിധേയതകൾ സ്ഥാപിച്ച് വിഷയിയായ കേന്ദ്രകത്തിന്നു ചുറ്റും ഉള്ള അർത്ഥപുഷ്ടിയെ വർദ്ധിപ്പിയ്ക്കുവാൻ സാധിയ്ക്കും. ഭാവാത്മകവിധേയതകളിൽ നിന്ന് നിഷേധാത്മകവിധേയതകളെ കാണുവാൻ നമ്മുടെ ബോധത്തിനു കഴിയും.

മാത്രമല്ല വിഷയിയും വിധേയവും (Subject and predicate) തമ്മിലുള്ള

ബന്ധത്തിലും അഭിപ്രായനിശ്ചിതിയുടെ മാത്രയ്ക്ക് പല വ്യത്യാസങ്ങൾ കാണുവാൻ കഴിയും. അതായത് വിഷയി വിധേയമായിരിയ്ക്കാം (S may be P). വിഷയി നിശ്ചയമായും വിധേയമാണ്. വിഷയി വിധേയമാണോ? വിഷയി വിധേയമാണെന്നു തോന്നുന്നു. ഇങ്ങനെ പല രൂപത്തിലാവാം നിശ്ചിതിയുടെ മാത്ര.

അഭിപ്രായനിശ്ചിതിയുടെ മാത്രയിൽ മാത്രമല്ല ഭാവത്തിലും വ്യത്യാസങ്ങൾ വരുത്താം. വിഷയി വിധേയമായിരുന്നെങ്കിൽ എന്നത് ഇച്ഛയാണ്. വിഷയിയെ വിധേയമാക്കൂ എന്നു പറഞ്ഞാൽ ആജ്ഞയായി.

ഇങ്ങനെ മാനസീകൃതരൂപത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കമാകുന്ന അർത്ഥത്തിന്നുണ്ടാകാവുന്ന ഭാവരൂപവ്യത്യാസങ്ങളെ അപഗ്രഥനംചെയ്ത് ഒരു അർത്ഥവ്യാകരണം* സൃഷ്ടിയ്ക്കുകയാണ് പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തിന്റെ പ്രധാനപ്രവൃത്തികളിൽ ഒന്ന്. ഇവ്വിധം ചിന്തിയ്ക്കുമ്പോൾ പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയം ഒരു ജ്ഞേയസത്താശാസ്ത്രമാണ് (Science of eidetic essences).

9. സാധ്യതകളുടെ ശാസ്ത്രം

നാം ഉപവലയത്തിന്നകത്താക്കിയ ബാഹ്യലോകത്തെ നമുക്കൊന്ന് പുറത്തുകൊണ്ടുവന്ന് പരിശോധിയ്ക്കാം. അതിനെ ഉപവലയീകരണം ചെയ്തതു തൽക്കാലം ഈ ആന്തരീകലോകത്തിൽ വികർഷണം കൂടാതെ ശ്രദ്ധ ചെലുത്താൻ വേണ്ടിയായിരുന്നല്ലോ. അർത്ഥസമുച്ചയമാണ് ഈ ബോധലോകത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കമെന്നു നാം കണ്ടു. ഇനി ഈ ബോധത്തെയും കൊണ്ട് ബാഹ്യലോകത്തിലേയ്ക്ക് ഒന്ന് ഇറങ്ങിവരാം.

ഇപ്പോൾ നാം എന്താണ് കാണുന്നത്? ഈ ബാഹ്യലോകത്തിൽ നാം കാണുന്ന ഓരോ വസ്തുവിന്നും സമമായ ഒരർത്ഥം ഇതാ എന്റെ ആന്തരീകലോകത്തിന്നകത്ത് ഞാൻ കാണുന്നു. ഇപ്പോൾ ഞാനീ മേശയെ ബാഹ്യലോകത്തിൽ കാണുന്നു. പ്ലാവാണ് തടി; നാലു കാലും മൂന്നു വലിപ്പുകളുമുണ്ട്. പുസ്തകങ്ങളും കടലാസുകളും ലജ്ജാവഹമായ വിധത്തിൽ അതിന്റെ മുകളിൽ കുന്നുകൂടികിടക്കുന്നു. മഷിക്കുപ്പികൾ, പേനാകൾ, പെൻസിലുകൾ ഇങ്ങിനെ പലതും അതിന്റെ മുകളിലുണ്ട്.

അത് ബാഹ്യലോകത്തിലെ മേശ. ഞാനൊന്നു കണ്ണടച്ചു നോക്കട്ടെ. അല്ലാ, മേശ നഷ്ടപ്പെട്ടിട്ടില്ലല്ലോ. എന്റെ ബോധതലത്തിനകത്ത് അതേ രൂപത്തിലുള്ള ഒരു മേശയുണ്ടല്ലോ. ബാഹ്യലോകത്തെ ഞാൻ ഉപവലയത്തിൽ ആക്കിയാലും അതിലുള്ള സർവ്വവും എന്റെ ബോധതലലോകത്തിന്നകത്ത് കാണപ്പെടുന്നുണ്ട്.

ബാഹ്യലോകത്തിലെ വസ്തുനിഷ്ഠമായ ഓരോ വിഷയത്തിന്നും സമാന്തരമായ വസ്ത്വേതരമായ ഒരു വിഷയം (object) എന്റെ ബോധത്തിൽ (consciousness ൽ) ഞാൻ കാണുന്നു. ബാഹ്യലോകത്തേക്കാൾ ഐക്യ

---

* ഹുസ്സേളിന്റെ ഈ ആശയം എടുത്തു വികസിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത് നമ്മുടെ സമകാലീനനും അമേരിയ്ക്കൻ ദാർശനികനുമായ നോവാം ചോമ്സ്കി (Noam Chomsky) ആണ്.

മുള്ളതും തന്മൂലം കൂടുതൽ വിശകലനക്ഷമവുമാണ് ആന്തരീകലോകം. ഈ ആന്തരീകലോകത്തിലില്ലാത്തതൊന്നും ബാഹ്യലോകത്തിൽ ഉണ്ടാകാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. ബാഹ്യലോകത്തിലില്ലാത്തതും ഉണ്ടാകാനുള്ളതും വേണമെങ്കിൽ ആന്തരീകലോകത്തിൽ കണ്ടെന്നു വരാം.

അതുകൊണ്ട് ആന്തരീകലോകത്തിന്റെ നിയമങ്ങളെ നിഷ്ഠയോടെ പഠിയ്ക്കുന്നപക്ഷം ലഭിയ്ക്കുന്ന ജ്ഞാനം ബാഹ്യലോകപഠനത്തിന്നുള്ള സകല ശാസ്ത്രങ്ങൾക്കും നിദാനവും അടിസ്ഥാനവുമായി വരും. പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയം എന്ന് പറയുന്നത് ഇങ്ങനെ സാദ്ധ്യതകളുടെ ശാസ്ത്രമാണെന്ന് പറയാം. ബോധതലത്തിൽ സാദ്ധ്യമല്ലാത്തതൊന്നും ബഹിർലോകത്തിലും സാദ്ധ്യമല്ലല്ലോ.

10. സാദ്ധ്യതയിൽ നിന്ന് സിദ്ധതയിലേയ്ക്ക് (From possibility to actuality)

ജ്ഞേയസത്തകളാകുന്ന സാദ്ധ്യതകളാൽ നിബിഡമായിരിയ്ക്കുന്ന ഈ ആന്തരീകലോകത്തിൽ നിന്നും വസ്തുനിഷ്ഠങ്ങളായ സിദ്ധതകൾ കൊണ്ടു നിറഞ്ഞ ബാഹ്യലോകത്തിലേയ്ക്കുള്ള പ്രയാണം എങ്ങനെ സാദ്ധ്യമാകും?

ബാഹ്യലോകത്തെ നാം അറിയുന്നത് രണ്ടു തരത്തിലാണ്. ഒന്ന് പ്രത്യക്ഷവീക്ഷണം കൊണ്ട് (direct vision); മറ്റൊന്ന് വ്യവഹിതാന്തർദർശനം (Mediated insight) കൊണ്ട്. പ്രത്യക്ഷവീക്ഷണത്തിൽ ബാഹ്യലോകത്തിലെ ഒരു വസ്തുവിന്മേൽ വിന്യസിതമാകുന്ന ആന്തരീയ ജ്ഞേയസത്തയ്ക്ക് അഥവാ മാനസീകൃതരൂപത്തിന്ന് അവ്യവഹിതമായ, പ്രാക്തനമായ (Primordial) സിദ്ധത സ്ഥിരീകരണമായി ലഭിയ്ക്കുന്നു. ഈ ജനാലയിൽകൂടെ ഞാൻ കാണുന്ന ഈ മരത്തിന്മേൽ എന്റെ ആന്തരീകലോകത്തിലെ ഒരു മരത്തിന്റെ ജ്ഞേയസത്ത ഞാൻ വിന്യസിയ്ക്കുമ്പോൾ അതിന്നു പൂർണ്ണമായ സ്ഥിരീകരണം നൽകുന്ന ഒരു സിദ്ധത (givenness) പ്രത്യക്ഷവീക്ഷണത്തിൽ ഞാൻ കാണുന്നു. പിന്നീട് ജനൽ അടച്ചിട്ട്, അല്ലെങ്കിൽ കണ്ണടച്ചിട്ട്, ഞാൻ ആ മരത്തെ വിഭാവനം ചെയ്യുമ്പോൾ അതിന്ന് ബാഹ്യലോകത്തിൽ പ്രാക്തനസിദ്ധത ലഭിയ്ക്കുന്നില്ല. എന്നാൽ മാനസീകൃതരൂപത്തിൽ, ബോധതലത്തിൽ, അത് സ്ഥിതിചെയ്യുന്നതായി എനിക്ക് നേരിട്ടനുഭവമാകുന്നു. ഇതാണ് വ്യവഹിതാന്തർദർശനം.

ആദ്യത്തേതിൽ, അതായത് പ്രത്യക്ഷവീക്ഷണത്തിൽ ബോധത്തിലുള്ള ഒരു മാനസീകൃതസത്തയെ ഞാൻ മാനസീകരണവിന്യസന പ്രക്രിയ കൊണ്ട് ബാഹ്യവൃക്ഷത്തിൽ വിക്ഷേപിയ്ക്കുമ്പോൾ അതിന്ന് ബാഹ്യലോകത്തിലെ വിഷയത്തിന്റെ പ്രത്യക്ഷവീക്ഷണം സ്ഥിരീകരണം നൽകുന്നു. എന്നാൽ രണ്ടാമത്തേതിൽ, അതായത് വ്യവഹിതാന്തർദർശനത്തിൽ ഞാൻ വിന്യസിയ്ക്കുന്നത് ഒരു വൃക്ഷത്തിന്റെ മാനസീകൃതരൂപത്തിന്റെ മാനസീകൃതരൂപത്തെയാണ് (noema of a noema). വിന്യസിയ്ക്കുന്നത് ബാഹ്യലോകത്തിലല്ല, ബോധമാകുന്ന അന്തർലോകത്തിൽ തന്നെയാണ്. വിന്യസിതമാകുന്ന മാനസീകൃതരൂപത്തിന്റെ മാനസീകൃതരൂപത്തെ

സ്ഥിരീകരിയ്ക്കുന്ന ഒരു മാനസീകരൂപം ബോധതലത്തിൽ കാണപ്പെടുന്നു.

സാദ്ധ്യതാലോകത്തിൽ നിന്ന് സിദ്ധതാലോകത്തിലേയ്ക്കുള്ള പ്രയാണം ഈ വിന്യസനപ്രക്രിയയിൽക്കൂടെയാണ് നടക്കുന്നത്. എന്നാൽ ഇവിടെ ഒരു പ്രശ്നം ഉണ്ട്. സാദ്ധ്യതാലോകത്തിലേ വിഷയം (object) അഥവാ ജ്ഞേയസത്ത (meaning - eidetic essence) ഒരു കേന്ദ്രകത്തിൽ സംഘടിതമായിരിയ്ക്കുന്ന പല ഗുണങ്ങളാണല്ലോ. സിദ്ധതാലോകത്തിലെ, അഥവാ ബാഹ്യലോകത്തിലെ ഒരു വിഷയവും (object) ഇതുപോലെതന്നെ ഒരു കേന്ദ്രകത്തിൽ സംഘടിതമായിരിയ്ക്കുന്ന ഗുണസമുച്ചയമാണ് (aqqregate of Predicates or attributes organized around an x). മാനസീകൃതരൂപത്തിലും, ബാഹ്യലോകവസ്തുവിലും കാണുന്ന ഗുണസമുച്ചയം ഒന്നു തന്നെ. എന്നാൽ അവയുടെ രണ്ടിന്റെയും കേന്ദ്രകം (nucleus) ഒന്നല്ല; രണ്ടാണ്. വിന്യസനപ്രക്രിയ മൂലം ബാഹ്യവസ്തുവിന്റെ ഗുണസമുച്ചയത്തെ മുഴുവൻ ആന്തരീകരിച്ച് മാനസീകൃതരൂപത്തിന്റെ ഗുണസമുച്ചയമായി സംഘടിപ്പിയ്ക്കാമെങ്കിലും ബാഹ്യവസ്തുവിന്റെ കേന്ദ്രകത്തെ ആന്തരീകരിക്കുവാൻ സാധിയ്ക്കുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് ബാഹ്യവസ്തുവിൽ എന്തോ ഒന്ന്, ജ്ഞേയസത്തയ്ക്ക് പിറകിൽ നിൽക്കുന്നത്, നമ്മുടെ വീക്ഷണത്തെ മറികടന്ന് മാറി നിൽക്കുന്നു. ഇത് ബാഹ്യലോകത്തിലെ വസ്തുക്കളിന്മേലുള്ള വിന്യസനപ്രക്രിയ മൂലം ലഭിയ്ക്കുന്ന ജ്ഞാനത്തിന്റെ ഒരു പ്രധാന ന്യൂനതയാണ്.

അങ്ങനെയെങ്കിൽ ബാഹ്യലോകത്തിലെ വസ്തുക്കളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പ്രതിഭാസ വിജ്ഞാനീയം നൽകുന്ന അറിവ് അപൂർണ്ണവും അവ്യക്തവുമാണെന്ന് പറയാതെ നിവൃത്തിയില്ല.

മാത്രമല്ല, ഈ ബാഹ്യവസ്തുവിൽ പരിപ്രേക്ഷ്യവിചരണം (perspective variation) എന്ന സംഗതി കൂടെ ഉള്ളതുകൊണ്ട് ഒരിക്കൽ കണ്ട ഗുണസമുച്ചയമായിരിയ്ക്കില്ല മറ്റൊരിയ്ക്കൽ കാണുന്നത്. മദ്ധ്യാഹ്നസൂര്യനും അസ്തമനസൂര്യനും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം നോക്കുക. ഉച്ചയ്ക്കു കണ്ട് നാം തണലിൽ പോയി ഓടി ഒളിയ്ക്കാൻ നമ്മെ പ്രേരിപ്പിച്ച ആ സൂര്യനെത്തന്നെയാണ് സായാഹ്നത്തിൽ അതിന്റെ സൗന്ദര്യലഹരിയിൽ മതിമറന്ന് നാം വീക്ഷിയ്ക്കുന്നത്. പല വസ്തുക്കൾക്കും ഈ പരിപ്രേക്ഷ്യവിചരണം സംഭവിയ്ക്കുന്നതുകൊണ്ട് ഒരേ വസ്തു തന്നെ പല വിന്യസനങ്ങളിൽ പരിപ്രേക്ഷ്യത്തിന്റെ വ്യത്യാസമനുസരിച്ച് വിവിധങ്ങളായ ഗുണസമുച്ചയങ്ങളെ ആന്തരീകരിയ്ക്കുവാൻ ഇടയാക്കുന്നു. ചിലപ്പോൾ ഒരിക്കൽ കണ്ട ഗുണത്തെ മറ്റൊരിയ്ക്കൽ കാണുന്നത് നിഷേധിച്ചു എന്നും വരാം. പല വിന്യസനങ്ങളിൽ കൂടി ആന്തരീകരിയ്ക്കുന്ന ജ്ഞേയസത്തകളെ ഒരേ ഒരു കേന്ദ്രകത്തിൽ സംഘടിപ്പിച്ച് ഒരു സംശ്ലിഷ്ടാശയം (Synthetic noema) ഉണ്ടാക്കുവാൻ സാധിയ്ക്കുന്നു. പ്രത്യക്ഷവീക്ഷണത്തിൽ നിന്നാണ് ഈ സംശ്ലിഷ്ടാശയത്തിലെ വിശേഷണങ്ങളൊക്കെയും ഉദ്ഭൂതമായത്.

ഇതൊക്കെയാണെങ്കിലും, മാനസീകരണപ്രക്രിയ (noesis) യുടെ വിന്യ

സനം മൂലം സംസിദ്ധമാകുന്ന ജ്ഞേയസത്ത ബാഹ്യലോകത്തിലെ വസ്തുവിന്റെ ജ്ഞേയസത്ത തന്നെയാണ്. ബോധതലത്തിലെ മാനസീകൃതരൂപത്തിന്റെ കേന്ദ്രകവും ബാഹ്യലോകത്തിന്റെ വസ്തുവിന്റെ കേന്ദ്രകവും തമ്മിൽ വ്യത്യാസം (non - identity) ഉണ്ടെങ്കിലും കേന്ദ്രകം അർത്ഥശൂന്യമായതുകൊണ്ട്, ബാഹ്യലോകത്തിലെ വസ്തുവിന്റെ അർത്ഥത്തെ അവശിഷ്ടം കൂടാതെ ആന്തരീകരിയ്ക്കുവാൻ നമുക്കു കഴിയുന്നുവെന്നായിരുന്നു ഹുസ്സേളിന്റെ വാദം.

എന്നാൽ പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയം മൂലം യാതൊരവശിഷ്ടവും കൂടാതെ അറിയുവാൻ സാധിയ്ക്കുന്നത് ബോധതലത്തിൽത്തന്നെയുള്ള ജ്ഞേയസത്തകളെയാണെന്ന് മുൻപേ പറഞ്ഞുവല്ലോ. ബോധാന്തരീകലോകം, ബോധാഭിമുഖലോകം എന്നിങ്ങനെയുള്ള രണ്ടും തമ്മിൽ അർത്ഥത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പൂർണ്ണമായ സാമ്യമാണുള്ളത്. സാധാരണശാസ്ത്രങ്ങൾ ബോധാഭിമുഖലോകത്തെ വിശകലനം ചെയ്ത് പഠിയ്ക്കുന്നു. പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയമാകട്ടെ ബോധാന്തരികലോകത്തെയാണ് അപഗ്രഥിച്ചു പഠിയ്ക്കുന്നത്.

11. പ്രതിഭാസവിശകലനത്തിൽ നിന്നും ഇതര വിജ്ഞാനീയ വിഭാഗങ്ങളിലേയ്ക്ക്

ഹുസ്സേൾ കാണിച്ചുകൊടുത്ത മാർഗ്ഗം പല ദാർശനികന്മാരുടെയും കണ്ണു തുറന്നു. രണ്ടോ മൂന്നോ പേരുടെ കാര്യം ചുരുക്കമായി പറയാനേ ഇവിടെ സ്ഥലമുള്ളു.

ഒന്നാമത് മാക്സ് ഷേലർ (Max Scheler; 1874-1928). ജർമ്മനിയിലെ സമകാലീന ദാർശനികരുടെയിടയിൽ അഗ്രഗണ്യനായിരുന്ന ഈ പണ്ഡിതന്റെ ശ്രദ്ധയെ കൂടുതലായും ആകർഷിച്ചത് മതം, ധാർമ്മികത മുതലായ മണ്ഡലങ്ങളിൽ പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തെ എങ്ങനെ ഉപയോഗിയ്ക്കാം എന്ന പ്രശ്നമായിരുന്നു. അഗസ്റ്റിന്റെ ആദ്ധ്യാത്മികതയെയാണ് ഷേലർ അനുധാവനം ചെയ്തത്. പ്രത്യേകിച്ചും സ്നേഹത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ആദ്ധ്യാത്മികതയെ, ഹുസ്സേളിന്റെയും, ബെർഗ്സന്റെയും, നീറ്റ്ഷേയുടെയും ചിന്തകൾ വഴി അദ്ദേഹം തന്റെ ആദ്ധ്യാത്മിക ധാർമ്മികപ്രശ്നവലയത്തിന്നുള്ളിലേയ്ക്ക് കൊണ്ടുവന്നു.

ഷേലർ 1916 മുതൽ ഈശ്വരവിശ്വാസിയായാണ് ചിന്തയാരംഭിച്ചതെങ്കിലും ആറു കൊല്ലം കഴിഞ്ഞപ്പോൾ ഇതിന്ന് വ്യത്യാസം വന്നിട്ട്, ദിവ്യതയുടെ വാസ്തവീകരണം നടക്കുന്നത് മനുഷ്യനിൽ മാത്രമാണെന്ന് വാദിയ്ക്കുകയായിരുന്നു അവസാനത്തെ ആറു കൊല്ലം.

കാന്റിന്റെ ചിന്താഗതിയിൽ അനുഭവനിരപേക്ഷ (a priori) മായിട്ടുള്ളത് വാക്യങ്ങളാണ് (propositions). എന്നാൽ ഷേലർ പറയുന്നു അനുഭവനിരപേക്ഷമായി പലതുണ്ടെന്ന്. ഒന്നാമത് ജ്ഞേയസത്തകൾ (essences); രണ്ടാമത് മൂല്യങ്ങൾ (values). ആദ്യത്തേത് ഹുസ്സേളിൽ നിന്ന് കിട്ടിയതാണ്. രണ്ടാമത്തേത് ഹുസ്സേൾ സൂചിപ്പിച്ചിരുന്നതെങ്കിലും വികസിപ്പിയ്ക്കാതെ വിട്ടിരുന്നത് ഷേലർ എടുത്ത് പരിചിന്തനം ചെയ്തു. ജ്ഞേയസത്തക

ളുടെ (essences) ഒരു സംഘം ബോധതലത്തിലുള്ളതുപോലെ കാമ്യസത്തകളുടെ (values) ഒരു സംഘവും ആ ബോധതലത്തിൽ തന്നെയുണ്ട്. ഈ കാമ്യസത്തകൾ അഥവാ മൂല്യങ്ങൾ നിരപേക്ഷകങ്ങളാണ്. നമുക്കവയെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവ് അനുഭവാപേക്ഷകമായിരിക്കാമെങ്കിലും മൂല്യങ്ങൾ അവയിൽത്തന്നെ നിരുപാധികങ്ങൾ (absolute) ആണ്.

ഈ മൂല്യവിജ്ഞാനീയമാണ് ഷേലറുടെ വലിയ സംഭാവന. മൂല്യങ്ങളെ സർഗ്ഗാത്മകങ്ങളും, നിഷേധാത്മകങ്ങളും എന്നും, ഉന്നതങ്ങളും, അധമങ്ങളും എന്നും അദ്ദേഹം തരംതിരിയ്ക്കുന്നു. ഉന്നതമൂല്യങ്ങളാണ് ഏറ്റവും അവിഭാജ്യങ്ങളും അനുപാധികങ്ങളുമായിട്ടുള്ളവ.

മൂല്യസോപാനം ഷേലറുടെ ചിന്തയിൽ ഇങ്ങനെയാണ്. ഏറ്റവും താഴെ 1. ഇന്ദ്രിയാനുഭൂതമൂല്യങ്ങൾ; സുഖദായകങ്ങളും അസുഖദായകങ്ങളും (values of sensible feeling - pleasant and unpleasant); 2. ഉദാത്ത വികാരമൂല്യങ്ങൾ - അഭിജാതങ്ങളും മ്ളേച്ഛങ്ങളും (noble and vulgar); 3. ആദ്ധ്യാത്മിക മൂല്യങ്ങൾ - സുന്ദരം - അസുന്ദരം, ന്യായം - അന്യായം ഇങ്ങനെയുള്ളത്. 4. പരിശുദ്ധതാമൂല്യങ്ങൾ - വിശുദ്ധിയും അശുദ്ധിയും. ഇവ ഈശ്വര സംബന്ധി മൂല്യങ്ങളായതുകൊണ്ട് സോപാനത്തിലെ ഏറ്റവും ഉന്നതപടിയാണ്.

മനുഷ്യവികാരങ്ങളെയും ഇച്ഛകളെയും പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയമുപയോഗിച്ചപഗ്രഥിയ്ക്കാൻ ശ്രമിച്ച ഹുസ്സേളിന്റെ ഈ ഉത്തമസ്നേഹിതന്റെ ചിന്തയ്ക്ക് പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയവുമായി ബന്ധമൊന്നുമില്ലെന്ന് ഹുസ്സേൾ തന്നെ അവസാനം പ്രഖ്യാപിക്കേണ്ടി വന്നു.

മെർലോ - പോണ്ടി (1908-1961) യെപ്പറ്റി ഒരു വാക്ക് ഇവിടെ പറയേണ്ടതാണെങ്കിലും സ്ഥലപരിമിതി കൊണ്ട് തൽക്കാലം വിടുന്നു. മനഃശാസ്ത്രത്തിലും, ഗണിതശാസ്ത്രദർശനത്തിലും നിയമദർശനത്തിലുമൊക്കെ പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയം മൂലം പല മാറ്റങ്ങൾ വരുത്തിയ ഈ പണ്ഡിതൻ ഒരു അസ്തിത്വവാദിയാണ്.

12. പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയവും അസ്തിത്വവാദവും

രണ്ടാം ലോകമഹായുദ്ധത്തിനു ശേഷം യൂറോപ്പിലെ ഫാഷനബിൾ ചിന്താഗതിയായിത്തീർന്ന അസ്തിത്വവാദം (existentialism) ഉടലെടുത്തത് പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തിന്റെ ഉദരത്തിൽ നിന്നാണെന്നതിനു സംശയമൊന്നുമില്ല.

എന്നാൽ അസ്തിത്വചിന്തയെപ്പറ്റി പൊതുവായെന്തെങ്കിലും പറയാനാവില്ല. ഓരോ വ്യക്തിയ്ക്കും വൈയക്തികമായ ചിന്താവൈശിഷ്യം ഉള്ളതുകൊണ്ട് ചിന്തകന്മാരുടെ പേരു കുറിച്ച് അവരുടെ ചിന്തയുടെ ചില സൂചനകൾ മാത്രം നല്കാനേ ഇവിടെ സ്ഥലമുള്ളു.

പേരുകളാണെങ്കിൽ വളരെയധികം. രണ്ടാംലോകമഹായുദ്ധത്തിന് മുൻപുള്ള അസ്തിത്വവാദികളെയെല്ലാം നമുക്കങ്ങ് വിടാം. സോക്രട്ടീസും അഗസ്റ്റിനും പാസ്കാലും ഒക്കെ അസ്തിത്വവാദികളായിരുന്നുവെന്ന് വാദിയ്ക്കുന്നവരുണ്ട്. കഴിഞ്ഞ ശതാബ്ദത്തിലെ ഡെൻമാർക്കുകാരൻ കീർക്ക

ഗോഗിനേയും (1813-1855) റഷ്യാക്കാരൻ ഡോസ്റ്റോയെവ്സ്കി (1821-1881) യേയും പോലും വിടാതെ നിവൃത്തിയില്ല. അതുപോലെ നീറ്റ്ഷേ (1844-1900), റിൽക്കേ (1875-1926), ഊനമുനോ (1864-1937) ഇവരെപ്പറ്റിയും പ്രതിപാദിക്കാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. നാലു പേരുടെ കാര്യം ചുരുക്കമായി പറയാം. ഗബ്റിയൽ മാഴ്സൽ, കാൾ യാസ്പേഴ്സ്, മാർട്ടിൻ ഹൈഡഗ്ഗർ, ജോൺ പോൾസാർട്ര്.

13. ജോൺ പോൾ സാർട്ര്

അസ്തിത്വചിന്തയ്ക്ക് ദർശനാത്മകമായ നിദാനം നൽകി അതിനെ ഒരു സിദ്ധാന്ത വ്യവസ്ഥിതിയാക്കിത്തീർത്തത് സാർട്രാണെന്ന് നിസ്സംശയം പറയാം. സാർട്രിയൻ ചിന്താഗതിയുടെ പൂർണ്ണരൂപം വേണമെങ്കിൽ ഫ്രെഞ്ചിലെ L'etre et le Neant അല്ലെങ്കിൽ ഇംഗ്ലീഷ് പരിഭാഷ Being and Nothingness വായിച്ചുനോക്കണം. 900 പേജു മാത്രമേയുള്ളു. ഓരോ പേജും രണ്ടു പ്രാവശ്യം വായിച്ചെങ്കിലേ വല്ലതും മനസ്സിലാകയുള്ളു. ഹുസ്സേളിന്റെയും ഹൈഡഗറിന്റെയും ചിന്താഗതി നല്ലതുപോലെ പഠിച്ചതിനുശേഷം സാർട്ര് വായിച്ചാൽ കുറെക്കൂടെ എളുപ്പം മനസ്സിലാകും. എന്നാൽ ആദ്യം പറഞ്ഞ രണ്ടു പേരും മുറിയ്ക്കകത്തിരുന്നു ദർശനം സൃഷ്ടിക്കുന്ന പ്രൊഫസർമാരാണ്. സാർട്രാകട്ടെ ജീവിതത്തിന്റെ എല്ലാ തുറകളിലും കടന്നുചെന്ന് രാഷ്ട്രീയത്തിലും സാഹിത്യത്തിലും സാമൂഹ്യജീവിതത്തിലും മുൻകൈ എടുത്തു പ്രവർത്തിയ്ക്കുന്ന ഒരു കർമയോഗിയത്രേ.

1905-ൽ പാരീസിൽ ജനിച്ച സാർട്ര് 1940 ആയപ്പോഴേയ്ക്ക് ഹിറ്റ്ലർ കലക്കിക്കുഴച്ച യൂറോപ്പിന്റെ മനഃസാക്ഷിയും ദാർശനിക വക്താവുമായി ഉയർന്നു. ഫ്രെഞ്ച് പാരമ്പര്യത്തിലെ വ്യക്തിസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റേയും ജർമ്മൻ പാരമ്പര്യത്തിലെ ദാർശനിക സങ്കീർണ്ണതയുടെയും ഒരുപോലെയുള്ള ഉദാഹരണമാണീ മതവിരോധിയായ ദാർശനികൻ.

അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദർശന സംഹിത, അസ്തിത്വവാദത്തെപ്പറ്റി പലരും പറയുന്നതുപോലെ യുക്തിവിരോധമായിട്ടുള്ളതല്ല. നേരേമറിച്ച് യുക്തി കൊണ്ടു മാത്രമാണ് സാർട്ര് തന്റെ അസ്തിത്വചിന്താസൗധം കെട്ടിയുയർത്തുന്നത്. അടിസ്ഥാനം ഉണ്മ (Being) യുടെ വിശകലനം ആണ്.

ഉള്ളതിനെയെല്ലാം കൂടെയാണ് ഉണ്മയെന്ന് പറയുന്നത്. ഉണ്മയ്ക്ക് രണ്ടു വിഭാഗങ്ങളാണുള്ളത്. ഒന്നിന് (Being (in itself) (I'en soi) എന്ന് പേർ. തൽസ്ഥിതസത്ത എന്ന് നമുക്ക് പേരു കൊടുക്കാം. ഉണ്മ ഉണ്ട്. അത് യാതൊന്നിന്റെയും ഒരു വിശേഷണമല്ല (Being is not a predicate of anything). ഉണ്മ ഉണ്മയിൽത്തന്നൊന്ന്. ഉള്ളത് ഉണ്മയാണ്. മറ്റു യാതൊന്നുമല്ല. ഉണ്മ ക്രിയാത്മകവുമല്ല, നിഷ്ക്രിയവുമല്ല; വിധായകവുമല്ല, നിഷേധകവുമല്ല. ഉറച്ചതാണ്, നിശ്ചലമാണ്, ഇല്ലാതാക്കാനാകാത്തതാണ്. ഉണ്മയ്ക്ക് ആയിത്തീരലില്ലെന്നല്ല സാർട്ര് പറയുന്നത്. പക്ഷേ, ആയിത്തീർന്നാലും അത് ഉണ്മയാണല്ലോ. ഇല്ലാതായിത്തീരൽ ഇല്ലാത്തിടത്തോളം കാലം ഉണ്മ ഉണ്മയായിത്തന്നെ അവശേഷിയ്ക്കുന്നു. ഇതാണ് Being in itself അഥവാ I'an soi അല്ലെങ്കിൽ തൽസ്ഥിതസത്ത.

ഉണ്മയുടെ രണ്ടാം വിഭാഗത്തിന് Being for itself അഥവാ is pur soi എന്ന് പേര്‍. ഈ സചേതന സത്ത അതിന്റെ ബോധതലത്തില്‍ ഉണ്മയെ ഉള്‍ക്കൊള്ളുന്നതുകൊണ്ട് അതിന് തല്‍സ്വാര്‍ത്ഥസത്ത എന്ന് നമുക്ക് പേരു കൊടുക്കാം. അതായത് ഉണ്മയെപ്പറ്റി ചേതന അല്ലെങ്കില്‍ ബോധം ഉള്ള ഉണ്മ. സാധാരണയായി മനുഷ്യന്റെ ഉണ്മയെപ്പറ്റിയാണ് സാര്‍ട്ര് ഈ പദം ഉപയോഗിയ്ക്കുന്നത്. ഹുസ്സേള്‍ പറഞ്ഞതുപോലെ ബാഹ്യലോകത്തിലെ സകല ഉണ്മയില്‍ നിന്നും സ്വയം വേര്‍പെടുത്തിയാലും സ്വന്ത ബോധതലത്തില്‍ ഉണ്മയെ ഉള്‍ക്കൊള്ളുന്ന ഉണ്മയാണല്ലോ മനുഷ്യന്‍. അതുകൊണ്ട് ഈ തല്‍സ്വാര്‍ത്ഥസത്ത അഥവാ സചേതനസത്ത ഉണ്മയുടെ ഒരു പ്രത്യേക വിഭാഗമാണ്.

സചേതനസത്തയ്ക്കുള്ള ഒരു പ്രത്യേക കഴിവ് ഉണ്മയെ ചോദ്യം ചെയ്യുകയെന്നതാണ്. ഞാന്‍ ഒരു ചോദ്യം ചോദിയ്ക്കട്ടെ: "മനുഷ്യനും ലോകവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ വെളിപ്പെടുത്തുന്ന എന്തെങ്കിലും ക്രിയയുണ്ടോ?"

ചോദിയ്ക്കുന്നതാരെങ്കിലുമായിക്കൊള്ളട്ടെ; ലേഖകനോ, അനുവാചകനോ മറ്റാരെങ്കിലുമോ. ആരായാലും ഒരു മനുഷ്യനാണീ ചോദ്യം ചോദിയ്ക്കുന്നത്. ആരോട്? ഉണ്മയോട്. എന്തിനെപ്പറ്റി? ഉണ്മയുടെ ചില ഭാവങ്ങളെപ്പറ്റി. ഉണ്മ അതിന് നല്‍കുന്ന മറുപടി "ഉണ്ട്' അല്ലെങ്കില്‍ "ഇല്ല" ഇവ രണ്ടില്‍ ഏതെങ്കിലുമാകാം.

ഈ ഇരുസാദ്ധ്യതയില്ലെങ്കില്‍ ചോദ്യം ചോദ്യമാവില്ലല്ലോ. ചോദ്യം നിഷേധകവുമല്ല, വിധായകവുമല്ല. സമാധാനം 'ഇല്ല' എന്നാണെങ്കില്‍ ഞാന്‍ അന്വേഷിയ്ക്കുന്ന ഉണ്മ ഇല്ലായ്മയാണെന്നു വരും. അങ്ങനെ എല്ലാ സാക്ഷാല്‍ ചോദ്യങ്ങളുടേയും പിറകില്‍ ഇല്ലായ്മയുടെ ഒരു പ്രതീക്ഷ തങ്ങിനില്‍ക്കുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ സമാധാനം ലഭിയ്ക്കുന്നത് വരെ ചോദ്യകര്‍ത്താവിന്റെ നിലയെന്താണ്? അനിശ്ചിതത്വം. അറിവിന്റെയും അറിവില്ലായ്മയുടെയും പ്രതീക്ഷകളുടെ നടുവില്‍ അറിവിന്റെ ഇല്ലായ്മയാണ് അവസാനം എന്നുവരാന്‍ വഴിയുണ്ട്. സമാധാനം ലഭിയ്ക്കുകയാണെങ്കില്‍ ഒന്നുകില്‍ ഉണ്ട്, അല്ലെങ്കില്‍ ഇല്ല എന്നായിരിയ്ക്കണമല്ലോ. അല്ലാതെ രണ്ടുംകൂടിയാവാന്‍ വഴിയില്ല. സത്യം ഒന്നാണെങ്കില്‍, മറ്റത് സത്യമല്ലല്ലോ. അങ്ങനെ സത്യത്തിന്നും ഒരു പരിധിയുണ്ട്. പരിധിയ്ക്ക് പുറത്തുള്ളത് ഇല്ലായ്മയാണ്.

ഇങ്ങനെ ഇല്ലായ്മ മൂന്നു തരത്തിലാവാം. ഞാന്‍ വിഭാവനം ചെയ്യുന്ന ഉണ്മ (അതായത് "ലോകമനുഷ്യബന്ധത്തെ അനാഛാദനം ചെയ്യുന്ന പ്രക്രിയ") ഇല്ലായ്മയാണെന്ന് വരാം. എന്റെ അറിവിനും ഇല്ലായ്മയുണ്ടാകാം, സത്യ പരിധിയ്ക്ക് പുറത്തും ഇല്ലായ്മ. ഇങ്ങനെ ഈ മൂന്നുതരത്തിലുള്ള ഇല്ലായ്മയെയും ഉളവാക്കുന്നത് ആര്‍? ചോദ്യകര്‍ത്താവായ മനുഷ്യന്‍. അങ്ങനെ മനുഷ്യനില്‍കൂടെ ഉണ്മയിലേയ്ക്ക് ഇല്ലായ്മ വന്നു ചേരുന്നു.

വി. പൗലോസ് മനുഷ്യനില്‍ക്കൂടെ പാപവും മരണവും ലോകത്തിലേയ്ക്ക് പ്രവേശിച്ചു എന്ന് വാദിയ്ക്കുന്നതിനോട് സമാന്തരമാണെന്ന്

തോന്നും സാർട്രിന്റെ ഈ വാദം.

സാർട്രിന്റെ ചിന്താഗതിയിൽ സുപ്രധാനമായിട്ടുള്ളത് സ്വാതന്ത്ര്യം (liberte) എന്ന ആശയമാണല്ലോ. എന്നാൽ സ്വാതന്ത്ര്യമെന്തെന്ന് മനസ്സിലാക്കുന്നതിന് മുൻപ് അഭാവം അഥവാ ഇല്ലായ്മ എന്നുള്ള ഉണ്മയുടെ എതിരാശയത്തെ നാം മനസ്സിലാക്കേണ്ടിയിരിയ്ക്കുന്നു. ഇല്ലായ്മയിൽ നിന്ന് ഉണ്മയുണ്ടാകാൻ സാദ്ധ്യമല്ല എന്നുള്ളതുകൊണ്ട് ക്രിസ്ത്യാനികളുടെ "ഇല്ലായ്മയിൽ നിന്നുളവാക്കി" (creatioex nihilo) എന്നുള്ള സൃഷ്ടിവാദത്തെ സാർട്ര് പാടെ നിഷേധിക്കുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രധാനകൃതിയുടെ പേര് "ഉണ്മയും ഇല്ലായ്മയും" അല്ലെങ്കിൽ "ഭാവവും അഭാവവും" എന്നാണെന്നുള്ളത് നാം മറക്കരുത്. "നിഷേധത്തിന്റെ ദാർശനികൻ" (the philosopher of negativity) എന്നാണ് സാർട്ര് അറിയപ്പെടുന്നത്. ഈ ഉണ്മ ഉണ്ട്. പക്ഷേ, അതിന്റെ ഉണ്മയ്ക്ക് കാരണവും അടിസ്ഥാനവുമില്ല. അതായത് ഉണ്മ ഉണ്ടായിക്കൊള്ളണമെന്ന് നിർബ്ബന്ധമൊന്നുമില്ല. അരനിമിഷനേരം കൊണ്ട് ഉണ്മ ഇല്ലായ്മയായിത്തീരാം.

ഹിറ്റ്ലർ ആക്രമിച്ചു പ്രവേശിച്ച ഫ്രാൻസിലെ തടങ്കൽ വലയങ്ങളിൽക്കിടക്കുന്നയവസരത്തിൽ സാർട്രും കൂട്ടുകാരും അനുഭവിച്ച ഒരു യഥാർത്ഥ്യമാണിത്. എപ്പോഴാണ് ജർമ്മൻ പട്ടാളക്കാർ വന്ന് കുറെ തടവുകാരെ വിളിച്ചുകൊണ്ടുപോയി മതിലിന്നെതിരേ നിർത്തി വെടിവെയ്ക്കുവാൻ പോകുന്നതെന്നറിയില്ല. ഇന്നുള്ള എന്റെ ഉണ്മ നാളെ ഇല്ലാതായിത്തീരാമെന്ന അറിവോടെയാണ് തടവിൽക്കിടന്നിരുന്നവരുടെയെല്ലാം ജീവിതം.

ഇല്ലായ്മയെയും നിഷേധത്തെയും പറ്റിയുള്ള ഈ ദർശനം വെറുമൊരു വിനോദമാണെന്നാരും ധരിയ്ക്കരുത്. തൽസ്വാർത്ഥസത്തയായ മനുഷ്യൻ സകല സത്തയുടെയും അന്ത്യമായി നമുക്കനുഭവപ്പെടുന്ന മരണത്തെ അഭിമുഖീകരിച്ചാണ് എന്നും ജീവിയ്ക്കുന്നതെന്നുള്ള പരമാർത്ഥമാണ് സാർട്ര് നാടകീയമായി എടുത്തു കാണിയ്ക്കുവാനുദ്യമിയ്ക്കുന്നത്.

എന്റെ മാത്രം ഇല്ലായ്മയല്ല എന്നെ വിഷമിപ്പിക്കുന്നത്. ഞാനെന്റെ സുഹൃത്ത് രാമൻനായരെക്കാണാൻ കാപ്പിക്കടയിൽ പോകുന്നു. വാടക കൊടുക്കാൻ കൈയിൽ രൂപയില്ല. രാമൻനായരോട് ചോദിച്ചപ്പോൾ നാളെ കാപ്പിക്കടയിൽ വെച്ചു കാണാം എന്നാണ് ഇന്നലെ പറഞ്ഞത്. പക്ഷേ രാമൻനായരെ, അവിടെ കാണുന്നില്ല. രാമൻനായരുടെ "ഇല്ലായ്മ" അല്ലെങ്കിൽ "അഭാവം" ഒരു ഉണ്മയാണ്. എന്നെ വല്ലാതെ വിഷമിപ്പിയ്ക്കുന്ന ഉണ്മയായ ഇല്ലായ്മ. ഇന്ന് വാടക കൊടുത്തില്ലെങ്കിൽ വീട്ടിൽ നിന്നടിച്ചിറക്കും. രാമൻനായരുടെ, കാപ്പിക്കടയിലെ ഇല്ലായ്മ എന്നെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം വളരെ ആശങ്കാജനകമായ ഒരു ഉണ്മയാണ്. കാപ്പിക്കടയിൽ മറ്റു പല ഇല്ലായ്മകളുമുണ്ട്. ഹുസ്സേളും, മിസ്സിസ് ഗാന്ധിയും കാപ്പിക്കടയിലില്ല. പക്ഷേ, അവരുടെ അഭാവം എന്നെ അമ്പരപ്പിയ്ക്കുകയോ എനിയ്ക്കൊരാശങ്കയ്ക്ക് വകതരികയോ ചെയ്യുന്നില്ല. അതുപോലെയല്ല രാമൻനായരുടെ ഇല്ലായ്മ. രാമൻനായരുടെ ഇല്ലായ്മകൊണ്ട് ആ കാപ്പിക്കട നിറഞ്ഞിരിയ്ക്കുന്നു. ഇല്ലായ്മയെന്ന് പറയുന്നത് ദാർശനികന്റെ ഭാവനാസൃഷ്ടിയൊന്നുമല്ല, സാധാരണജീവിതത്തിൽ സാധാരണയനുഭവം തന്നെ

യാണ്. ബസ്സിൽ നിന്നിറങ്ങി പോക്കറ്റ് തപ്പുമ്പോൾ പേഴ്സ് കാണുന്നില്ല എന്നനുഭവപ്പെടുന്ന സമയത്തുള്ള അനുഭവം പോലെ.

അങ്ങനെ ഈ ഉണ്മയുടെ ലോകത്തിന്നകത്ത് വളരെയധികം ഇല്ലായ്മകൾ, നിഷേധങ്ങൾ എനിയ്ക്കനുഭവപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഇല്ലായ്മ ഉണ്മയ്ക്കകത്ത് പ്രവേശിച്ച് അർബ്ബുദം പോലെ ഉണ്മയെ നശിപ്പിച്ചുകൊണ്ടിരിയ്ക്കുന്നു. ഉണ്മയ്ക്ക് വലിയ ബലമൊന്നും കാണുന്നില്ല. ഇല്ലായ്മ എപ്പോഴും അതിന്റെ സാദ്ധ്യതയാണ്. അതുതന്നെയാണ് ഉണ്മയുടെ ദൗർബല്യവും.

ഹിറ്റ്ലറുടെ യൂറോപ്പിൽ മാത്രമല്ല, ചിലപ്പോഴൊക്കെ നമ്മുടെ ജീവിതത്തിലും അനുഭവപ്പെടുന്ന ഒരു യാഥാർത്ഥ്യമല്ലേ ഉണ്മയുടെ ഈ ദൗർബ്ബല്യം, ഇല്ലായ്മയുടെ ഈ സാമീപ്യം? മനുഷ്യന്റെ സാധാരണ ദൗർബ്ബല്യം, എപ്പോൾ വേണമെങ്കിലും വെടിവെയ്ക്കപ്പെടാം എന്നുള്ള സാദ്ധ്യത ധാരാളമുണ്ടായിരുന്ന ഹിറ്റ്ലറിന്നധീനമായ ഫ്രാൻസിൽ, നാടകീയമായി പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു. അതിന് സാർട്ര് ദാർശനികമായി ഒരടിസ്ഥാനം കൊടുത്തു.

ആരാണീ ദൗർബ്ബല്യത്തിനുത്തരവാദി? ബാഹ്യലോകത്തെ കുറ്റംപറയാൻ ലോകമെന്തു പിഴച്ചു? മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യമാണീ പ്രശ്നമൊക്കെ സൃഷ്ടിയ്ക്കുന്നത്. നിഷേധത്തിനും നിഷ്കരണത്തിനും വേണ്ടി മനുഷ്യൻ തന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ ഉപയോഗിയ്ക്കുന്നു. അതായത് നിഷ്കരണം മനുഷ്യത്വത്തിന്റെ മൗലികയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളിൽപ്പെട്ടതാണ്. ലോകത്തിൽ, കാലത്തിൽ ജീവിയ്ക്കുന്ന മനുഷ്യൻ ഇല്ലായ്മയാണ് തന്റെ സ്വന്തം ഇല്ലായ്മയാണ്; അവനിൽകൂടെ ഇല്ലായ്മ ലോകത്തിലുണ്ടാകുന്നു.

ഇങ്ങനെ ഉണ്മയുടെയും ഇല്ലായ്മയുടെയും മദ്ധ്യവർത്തിയായ മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യമെന്നാലെന്താണ്? ഉണ്മയിൽ കാണപ്പെടുന്ന മനുഷ്യന്റെ യാഥാർത്ഥ ഉണ്മ ഇല്ലായ്മയാണ്. തൽസ്വാർത്ഥസത്ത അഥവാ സചേതനസത്തയുടെ പ്രധാന വൈശിഷ്ട്യം നിഷേധത്തിനും നിഷ്കരണത്തിനുമുള്ള ശക്തിയാണ്. Le pour soi ആണ് ഇല്ലായ്മയുടെ സ്രഷ്ടാവ്. I'en. Soi അതായത് തൽസ്ഥിതസത്തയിൽ നിന്ന് ഇല്ലായ്മ ഉദിയ്ക്കുന്നില്ല. ഇല്ലായ്മയുടെ നാരായവേരു മനുഷ്യബോധത്തിലാണ്; സചേതനസത്തയിലാണ്.

മനുഷ്യന്റെ ഉദ്യമം മുഴുവൻ ഇല്ലായ്മയെ എപ്പോഴും അഭിമുഖീകരിച്ചുകൊണ്ടിരിയ്ക്കുന്ന, തൽസ്വാർത്ഥസത്തയും ഇല്ലായ്മയുടെ പ്രശ്നമേ ഇല്ലാത്ത, പൂർണ്ണവും പുഷ്ടവും ആയ തൽസ്ഥിതസത്തയും തമ്മിലുള്ള താദാത്മ്യം പ്രാപിയ്ക്കുവാനാണ്. പക്ഷേ അത് മനുഷ്യന് സാദ്ധ്യമല്ല. ഇല്ലായ്മയെ ഇല്ലാതാക്കി വെറും ഉണ്മയായിത്തീരാനുള്ള മനുഷ്യന്റെ ഉദ്യമം ദൈവമാകാനുള്ള ഉദ്യമമാണ്. എന്നാൽ അത് നിരാശയിലേ കലാശിയ്ക്കൂ. ഇങ്ങനെ ഒരു നിരർത്ഥക ഭാവാവേശമാണ് മനുഷ്യൻ (a passion inutile). പരാജയത്തിന് വിധിയ്ക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള മനുഷ്യൻ, ഒരു വിരോധാഭാസമാണ് (absurd).

പിന്നെയെന്താണ് മനുഷ്യന്റെ ഗതി? സ്വാതന്ത്ര്യം? എന്ന് വെച്ചാലെ

ന്താണ്? മനുഷ്യന്റെ ഇല്ലായ്മയെ തന്റെ സ്വായത്തമാക്കിയിട്ട് അതിനെ അഭിമുഖീകരിയ്ക്കുക. ഉണ്ടായിരിക്കാനുള്ള ഉദ്യമം പരാജയത്തിലേ കലാശിയ്ക്കൂ എന്നറിഞ്ഞുകൊണ്ട്, ഉണ്മയ്ക്കാഗ്രഹിയ്ക്കാതെ കർമ്മത്തെ മാത്രം പിന്തുടരുക, പ്രവർത്തിയ്ക്കുക. മറ്റുള്ളവരുടെ സമ്മർദ്ദത്തിന് വശംവദനായി എന്നെത്തന്നെ മറ്റുള്ളവരുടെ ക്രിയകൾക്ക് വിഷയമാക്കാതെ എന്റെ വിഷയിത്വം സ്വാതന്ത്ര്യകൃത്യങ്ങളിൽക്കൂടെ പ്രകടമാക്കുക. അന്യൻ എപ്പോഴും എന്റെ ശത്രുവാണ്. എന്നെ അവന്റെ ഇഷ്ടത്തിന്റെ ഉപകരണമാക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നവനാണ്. അതുകൊണ്ട് അന്യന് എന്റെ സഹോദരനോ സ്നേഹിതനോ ആകാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. ഓരോ വ്യക്തിയും അവന്റെ സഹവ്യക്തികളോട് യുദ്ധം പ്രഖ്യാപിക്കണം. മറ്റവൻ എന്നെ അവന്റെ ക്രിയകൾക്ക് വിഷയമാക്കി എന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ നിഹനിയ്ക്കുവാൻ ശ്രമിയ്ക്കുന്ന ശത്രുവാണ്. ഒന്നുകിൽ അന്യനെ ഞാൻ എന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ഉപകരണമാക്കണം. അല്ലെങ്കിൽ അവൻ എന്നെ അവന്റെ ഉപകരണമാക്കും. രണ്ടായാലും ഒന്നുകിൽ എന്റെ അല്ലെങ്കിൽ അവന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം നഷ്ടപ്പെടണം.

ഇതാണ് മനുഷ്യൻ പരാജയത്തിന് വിധിയ്ക്കപ്പെട്ട ഒരു വിരോധാഭാസമാണെന്ന് പറയുന്നതിന്റെ അർത്ഥം.

14. ഹൈഡഗ്ഗർ (1889 ൽ ജനിച്ചു)

സാർട്ര് പറയുന്നതാണ് അസ്തിത്വവാദമെങ്കിൽ താനൊരു അസ്തിത്വവാദിയല്ലെന്ന് ഹൈഡഗർ പരസ്യമായി പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ഹൈഡഗ്ഗറിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം മനുഷ്യന്റെ അസ്തിത്വത്തിന്റെ പിറകിൽക്കിടക്കുന്ന ഉണ്മയുടെ സത്ത അനാവരണം ചെയ്യുകയെന്നതാണ്. സാർട്രിനെപ്പോലെ ഹൈഡഗ്ഗറും ഉപയോഗിയ്ക്കുന്നത് ഹുസ്സേളിന്റെ പ്രതിഭാസ വിശകലന സമ്പ്രദായമാണ്. എന്നാൽ ഹുസ്സേൾ ബാഹ്യലോകത്തെ ഉപവലയനക്രിയമൂലം സ്ഥിതിനിർണ്ണയത്തിൽ നിറുത്തുന്നതിനോട് അസ്തിത്വവാദികൾക്ക് പൊതുവേ വലിയ അഭിപ്രായൈക്യമില്ല. ബാഹ്യലോകത്തിൽ നമ്മെ അഭിമുഖീകരിയ്ക്കുന്ന തൽസ്ഥിത സത്തയെത്തന്നെയാണ് നമ്മുടെ ബോധം അപഗ്രഥിയ്ക്കുന്നത്.

ഹൈഡഗ്ഗറിന്റെ ചിന്താഗതിയിലെ ഏറ്റവും പ്രധാനമായ ആശയം ഈ ബാഹ്യലോകത്തിൽ നമ്മെ അഭിമുഖീകരിയ്ക്കുന്ന അസ്തിത്വങ്ങളേയും നിരീക്ഷകനായ മനുഷ്യനേയും ഒരുമിച്ച് “ഡാസൈൻ” എന്ന ഒരു വർഗ്ഗത്തിൽ ചേർത്തു വിശകലനം ചെയ്യുന്നുവെന്നതാണ്. ‘ഡാ’ എന്നു പറഞ്ഞാൽ ‘അവിടെ’ എന്നാണർത്ഥം ജെർമ്മൻ ഭാഷയിൽ. “സൈൻ” എന്ന് പറഞ്ഞാൽ “ഉണ്ടായിരിയ്ക്കുക” (to be or being) എന്നർത്ഥം. Desseion എന്നു പറഞ്ഞാൽ being there, അവിടെ ഉണ്ടായിരിയ്ക്ക എന്ന് വിവക്ഷ.

പ്രത്യേകമായും ഹൈഡഗ്ഗറിന്റ ശ്രദ്ധ പതിയുന്നത് ഡാസൈന്റെ മുഖ്യവിഭാഗമായ മാനുഷിക ഡാസൈന്റെ വിശകലനത്തിലാണ്. നമുക്ക് അകത്തുനിന്നറിയാവുന്ന അസ്തിത്വം അതാണല്ലോ. കാലത്തിലാണ് മനുഷ്യാസ്തിത്വം. അതായത് ആരംഭവും അവസാനവുമുള്ളത്. മരണത്തിലേയ്ക്ക്

നാം നിമിഷം തോറും എറിയപ്പെട്ടുകൊണ്ടാണിരിയ്ക്കുന്നത്. ഈ സ്ഥിതി വിശേഷത്തിൽ നിന്നാണ് ഉൽക്കണ്ഠയുടെ ഉത്ഭവം. ഇതു പൊതുവേ മനുഷ്യന്റെ മരണത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ഉൽക്കണ്ഠയല്ല. ഞാൻ, എന്റെ അസ്തിത്വം, നാമാവശേഷമാകുമെന്നതാണ് എന്റെ ആശങ്കയുടെ നിദാനം. അത് അനുഭവിച്ചറിയേണ്ടുന്ന വസ്തുതയാണ്. അല്ലാതെ വിവരിച്ചറിയിയ്ക്കാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. ഈ അനുഭവത്തിൽക്കൂടിയുള്ള അറിവ്, ഉൽക്കണ്ഠയോടെ നേരിട്ടുള്ള അറിവാണ് മനുഷ്യനെ തന്റെ അസ്തിത്വത്തെപ്പറ്റിയുള്ള അഗാധമായ അറിവിലേയ്ക്ക് നയിയ്ക്കേണ്ടത്.

മനുഷ്യനെ ലോകത്തിലെ മറ്റു വസ്തുക്കൾ അഭിമുഖീകരിയ്ക്കുന്നു. അവയിൽ ചിലവ അവന്റെ ഉപകരണങ്ങൾ ആകാവുന്നവയാണ് അതായത് മാനുഷിക ഡാസൈന്റെ ഉദ്ദേശ്യങ്ങളുടെ നിവൃത്തിയ്ക്കുതകുന്നവ. മറ്റു ചിലവ ഇതുവരെ ഉപകരണങ്ങളായിട്ടില്ല. എന്നാൽ അവയും ആത്യന്തികമായി മനുഷ്യന്റെ ഉപകരണങ്ങളാവാനുള്ളവയാണ്.

മനുഷ്യൻ ഏകാകിയല്ല, അവനൊരു സഹലോക (Mitwelt) ത്തിലാണ്. അവിടെ പല മാനുഷിക ഡാസൈനുകളുടെയും സഹാസ്തിത്വം (Being together) ആണ് നാം അനുഭവിയ്ക്കുന്നത്.

ഉപകരണങ്ങളുടേയും അന്യമനുഷ്യരുടേയും സഹവർത്തിയായുള്ള എന്റെ അസ്തിത്വം ഞാൻ അറിഞ്ഞു ജീവിക്കണം. അതിന് മൂന്നു കാര്യങ്ങളാണാവശ്യം.

a) എന്റെ സ്ഥിതിവിശേഷത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ബോധം.

b) ധാരണ (understanding or Verstehen)

c) ഉച്ചാരണം (discourse or Rede)

ഈ മാനുഷ്യകാസ്തിത്വം ഇപ്പോഴും ഒരു പ്രക്ഷേപണം, ഒരു Project ആണ്. അസ്തിത്വത്തിൽ കാണപ്പെടുന്ന ഈ ഡാസൈൻ അതിന്റെ സത്തയെ ആരായുന്നു. പക്ഷേ ഉണ്മയുടെ സത്തയ്ക്കു പകരം ഇല്ലായ്മയുടെ സാദ്ധ്യതയാണ് അതിനെ അഭിമുഖീകരിയ്ക്കുന്നത്. ഈ മരണത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ഭയത്തിൽ ജീവിയ്ക്കുന്ന മനുഷ്യന്റെ അസ്തിത്വം അനധികൃതം (inauthentic) ആയിത്തീരുന്നു. മനുഷ്യൻ മരിക്കണമെന്നുള്ള ഭയജനക യാഥാർത്ഥ്യത്തെ, ഒരു സാധാരണ യാഥാർത്ഥ്യമെന്നനിലയിൽ ചിന്തിച്ച്, "എല്ലാവരും മരിയ്ക്കണം, അതുപോലെ ഞാനും മരിയ്ക്കണം, എന്നൊക്കെപ്പറഞ്ഞു മനുഷ്യൻ അവനവനെത്തന്നെ മയക്കുന്നു."

ഇല്ലായ്മയെ നാം സബോധം അഭിമുഖീകരിയ്ക്കുമ്പോൾ ഉൽക്കണ്ഠ മാത്രമല്ല, മൗലികമായ കുറ്റബോധവും ഉണ്ടാകുന്നു. എന്തെങ്കിലും ഒരു തെറ്റായ പ്രവൃത്തിയെപ്പറ്റിയുള്ള വ്യക്തമായ ബോധമല്ല, പ്രത്യുത എന്റെ അസ്തിത്വത്തിന്റെ അടിത്തറ നാസ്തിത്വം ആണെന്ന ബോധം.

ഇല്ലായ്മയുടെ സാദ്ധ്യതയേയും അതിൽനിന്നുത്ഭവിക്കുന്ന സാമാന്യ കുറ്റബോധത്തേയും സധൈര്യം അഭിമുഖീകരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ജീവിതമാണ് അധികൃതാസ്തിത്വം (authentic existence). അതിന് ഇച്ഛാശക്തിയുടെ ഉറ

പ്പുണ്ടാകണം (resoluteness).

ഈ മനസ്സുറപ്പിൽ നിന്നുകൊണ്ട് നാം ചിന്തിയ്ക്കുമ്പോൾ, ഈ "ഞാൻ, ഞാൻ" എന്ന ജല്പനത്തിന്ന് തെല്ലൊന്നു കുറവു വരും. ആരാണീ ഞാൻ? ഞാനുണ്ടോ? ഉണ്ടെങ്കിൽ അതിന്നടിസ്ഥാനമുണ്ടോ? അടിസ്ഥാനമില്ലാത്ത ഒരസ്ഥിത്വമാണ് എനിയ്ക്കുള്ളതെങ്കിൽ പിന്നെ ആരുടെ അസ്തിത്വത്തെ പ്പറ്റിയാണ് എനിയ്ക്കിത്ര വലിയ ഉൽക്കണ്ഠ?

കാലത്തിൽ മരണാഭിമുഖമായ അസ്തിത്വത്തിലേയ്ക്ക് വലിച്ചെറിയ പ്പെട്ടിട്ടുള്ള ഞാൻ ഭാവിയിൽ മരണത്തെ കാണുന്നു എന്നത് എന്റെ സീമി തത്വത്തെ infinteness അറിയുവാൻ എന്നെ സഹായിക്കുന്നു.

മനുഷ്യന്റെ മനസ്സാണ് ലോകത്തെ ഏകീകരിയ്ക്കുന്നത്. മനുഷ്യനില്ലെ ങ്കിൽ വിവിധാസ്തിത്വങ്ങളുണ്ടാകുമെങ്കിലും അവയെ ബോധതലത്തിലെ ഒരു ചരടിൽ കോർത്തിണക്കുന്ന യാഥാർത്ഥ്യമുണ്ടാകയില്ല. ഇങ്ങനെ ലോകത്തെ ഏകീകരിയ്ക്കുന്ന മനുഷ്യൻ ആ പ്രവൃത്തിമൂലം ലോകത്തെ മറികടക്കുന്നു; ലോകാതിരിക്തനാകുന്നു.

പക്ഷേ ഈ അതിരിക്തത ശൂന്യതയെ, ഇല്ലായ്മയെയാണഭിമുഖീകരി ക്കുന്നത്. ഒന്നാമത്, എന്റെ അടിസ്ഥാനം ഇല്ലായ്മയാണ്. കാരണം, ഞാൻ ഇല്ലായ്മയിൽ നിന്നാണ് അസ്തിത്വത്തിലേക്ക് വലിച്ചെറിയപ്പെട്ടത്. രണ്ടാ മത്, എന്റെ ഭാവിയും ഇല്ലായ്മ തന്നെ. മരണോന്മുഖമാണല്ലോ എന്റെ ജീവിതം. മൂന്നാമത്, ഇന്ന് ഞാൻ അസ്തിത്വത്തിലുള്ളതു തന്നെ ഇല്ലാ യ്മയിൽ നിന്ന് ഇല്ലായ്മയിലേയ്ക്കുള്ള ഒരു നീക്കമാണല്ലോ. അതുകൊണ്ട് ഇപ്പോഴെനിയ്ക്കുള്ള അസ്തിത്വവും യഥാർത്ഥത്തിൽ ഇല്ലായ്മയാണ്.

15. ഗബ്റിയേൽ മാഴ്സൽ

മാഴ്സലും യാസ്പേഴ്സും മതവിശ്വാസികളായ അസ്തിത്വവാദിക ളാണ്; അസ്തിത്വവാദത്തിന്റെ കാരണവരായ കീർക്കഗാർഡിനെപ്പോലെ.

മാഴ്സലിന്ന് ക്രമീകൃതചിന്ത (System) യോട് വലിയ വിരോധമാണ്. അതുകൊണ്ട് അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായങ്ങളെ ക്രമാനുഗതമായി അവ തരിപ്പിയ്ക്കുവാൻ നന്നേ പ്രയാസമുണ്ട്, തീർത്തും സാദ്ധ്യമല്ലെന്നു തന്നെ പറയാം.

ഒരു വിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ നമ്മുടെ ശതാബ്ദത്തിൽ ഇദ്ദേഹമാണ് ഈ അസ്തിത്വചിന്താഗതിയെ ആദ്യം അവലംബിച്ചതെന്നു തോന്നുന്നു. അന്നദ്ദേഹം കീർക്കഗാർഡിനെപ്പറ്റി അറിഞ്ഞിരുന്നേയില്ല. 1914 മുതൽ 1917 വരെയുള്ള കാലത്താണദ്ദേഹത്തിന്റെ "Journal metaphysique" പ്രസിദ്ധം ചെയ്യപ്പെട്ടത്. 1918 മുതൽ "Being and Having" (സത്തയും സ്വത്തും) പ്രസിദ്ധം ചെയ്യാൻ തുടങ്ങി.

പക്ഷേ ഒരു പ്രൊഫസറല്ല മാഴ്സൽ. തത്വം പറയുന്നത് പുസ്തകമെ ഴുതാനോ ശമ്പളം കിട്ടാനോ അല്ല. യുക്തിവാദിയായി ആരംഭിച്ചു. പക്ഷേ ചിന്തയുടെ ഫലമായി കത്തോലിക്കാസഭയിലെ അംഗമായി. ആ സഭയിലെ ഔദ്യോഗിക ചിന്താസംഹിതയായിരുന്ന തോമിസത്തോട് അദ്ദേഹത്തിന്

വലിയ വിരക്തിയായിരുന്നു. സ്വന്തം ഒരു ചിന്താസൗധമാണ് അദ്ദേഹം കെട്ടിയുയർത്തിയത്. പക്ഷേ അതൊരു സൗധമല്ലെന്നു മാത്രം, പല മുറികളുണ്ട്. എല്ലാറ്റിനേയും കൂട്ടിഘടിപ്പിയ്ക്കുന്ന ചട്ടക്കൂടൊന്നുമില്ല.

പ്രശ്നവും മർമ്മവും (Problem and Mystery) തമ്മിൽ വ്യത്യാസമുണ്ട്. പ്രശ്നം എന്റെ മുമ്പിൽ കിടക്കുന്ന യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ അഭിമുഖീകരിച്ച് അവയുടെ പരസ്പരബന്ധത്തെ ആരാഞ്ഞറിയുകയാണ്. മർമ്മമെന്നു പറഞ്ഞാൽ എന്റെ അസ്തിത്വത്തെ മൗലികമായി ബാധിയ്ക്കുന്ന കാര്യമാണ്. നിർവ്വികാരമായി പരിഹാരം തേടാവുന്നതാണ് പ്രശ്നം. മർമ്മമാകട്ടെ എന്റെ ഉണ്മയെത്തന്നെ ബാധിയ്ക്കുന്ന കാര്യമായതുകൊണ്ട് നിർവ്വികാരതയിൽ പരിഹാരം തേടാനാവില്ല.

ദർശനം പ്രശ്നത്തെയല്ല മർമ്മത്തെയാണ് അഭിമുഖീകരിയ്ക്കുന്നത്. അത് വൈയക്തികമാണ്, നാടകീയമാണ്, ശോകാത്മകം (tragic) തന്നെയാണ്. അടി കുലുക്കുന്നതാണ്, കാഴ്ച കാണലല്ല. ആത്മഹത്യയ്ക്കുള്ള സാദ്ധ്യതയാണ് യഥാർത്ഥ ദർശനത്തിന്റെ പ്രഥമപടി എന്നാണ് മാഴ്സൽ പറയുന്നത്.

ഇത് സത്തയുടെയും സ്വത്തിന്റെയും കാര്യമൊന്നുമല്ല. ഇതാ എന്റെ ഈ ശരീരം ഒന്നു നോക്കൂ. എന്താണ് ഞാനും ഈ ശരീരവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം. ഞാനും ശരീരവും രണ്ടും ഒന്നാണോ? ഞാൻ തന്നെയല്ലേ എന്റെ ശരീരം. പക്ഷേ എന്റെ ശരീരമാണോ ഞാൻ? എന്റെ സ്വത്തുമല്ല, സത്തയുമല്ല എന്റെ ശരീരം. പിന്നെ ഞാനെവിടെ, ഞാനാര്?

ഞാനൊരു പറക്കുന്ന പക്ഷിയാണ്. എപ്പോഴും ആയിത്തീർന്നുകൊണ്ടിരിയ്ക്കുന്ന ഒരുണ്മ. Being always in the process of being. Homo viator. ഈ ആയിത്തീർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഉണ്മയായ മനുഷ്യനെ പിടിച്ചു നിർത്തി വിശകലനം ചെയ്യാനുള്ള ദർശനത്തിന്റെ ഉദ്യമം വ്യർത്ഥമാണ്. വിവരണംകൊണ്ടും ക്രമീകൃതതത്ത്വസംഹിത കൊണ്ടുമൊന്നും മനുഷ്യനെ മനസ്സിലാക്കാനാവില്ല. ഞാനും നീയും തമ്മിലുള്ള ക്രയവിക്രയങ്ങൾകൊണ്ടാണ് മനുഷ്യൻ തന്നെത്തന്നെ കരുപ്പിടിയ്ക്കയും അറിയുകയും ചെയ്യുന്നത്. ഇവിടെ മാഴ്സലിന് മാർട്ടിൻ ബൂബറോടുള്ള കടപ്പാടു നമുക്കു കാണാം (ബൂബർ 1878 ൽ ആണ് ജാതനായത്, ഈയടുത്ത കാലത്ത് യറൂശ്ലേമിൽ വച്ച് അന്തരിച്ചു).

വസ്തുനിഷ്ഠമായ ജ്ഞാനമല്ല മനുഷ്യന്നാവശ്യം. പ്രത്യുത മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിലും മനുഷ്യനും ഈശ്വരനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിലും വഞ്ചനയും കാപട്യവുമില്ലാത്ത വിശ്വസ്തത (fidelity) ഉണ്ടാവുകയെന്നതാണാവശ്യം. അതുപോലെ ആവശ്യമാണ് പ്രത്യാശ. പ്രത്യാശകൊണ്ടേ മരണത്തെ ജയിയ്ക്കാനും സ്വതന്ത്രമായി ജീവിയ്ക്കാനും സാധിക്കൂ. മാഴ്സലിന്റെ ചിന്താഗതിയുടെ പ്രത്യേകതയാണീ പ്രത്യാശ. സാർട്രിയൻ ചിന്തയുടെ അന്ത്യം നിരാശയിലാണ്. മാഴ്സലാകട്ടെ മനുഷ്യന് പ്രത്യാശകൊണ്ട് മരണഭയത്തെ വെന്ന് വിജയിയായി ജീവിയ്ക്കാനൊക്കുമെന്ന് വാദിച്ചു.

മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിൽ വിശ്വസ്തതയും, പ്രത്യാശയും പോലെതന്നെ പ്രാധാന്യമുള്ളതാണ് സ്നേഹം. അന്യൻ, മാഴ്സലിന്റെ ചിന്തയിൽ, ശത്രുവല്ല സ്നേഹിതനാണ്. ഈ സ്നേഹിതനുമായുള്ള ബന്ധത്തിൽക്കൂടെ ഓരോ 'നീ' യുടേയും പിറകിൽ ഒരേ ഒരു പരമ "നീ" നിൽക്കുന്നുണ്ടെന്ന് ബോധ്യമാകും. മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിൽക്കൂടെയല്ലാതെ ഈശ്വരനെ അറിയാനാവില്ല.

ഈശ്വരനുണ്ട് എന്ന് തെളിയിയ്ക്കാൻ തോമിസത്തിലുള്ള വാദങ്ങളെ അഭിമുഖീകരിച്ച് അവയുടെ ബലഹീനത കണ്ടുകൊണ്ടാണ് മാഴ്സൽ ദാർശനിക ചിന്തയാരംഭിച്ചത്. "ഈശ്വരന്റെ അസ്തിത്വം" എന്നു പറഞ്ഞാൽ നാം എന്താണ് ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്? അസ്തിത്വം എന്നാലെന്ത്? ഈ ചോദ്യങ്ങളിൽക്കൂടെയാണ് മാഴ്സൽ മനുഷ്യാസ്തിത്വത്തിന്റെ വിശകലനത്തിലേയ്ക്ക് പ്രവേശിച്ചത്.

16. കാൾ യാസ്പേഴ്സ്

ആധുനിക അസ്തിത്വവാദത്തിന്റെ ആദിപിതാക്കന്മാരിലൊരാളാണ് ജർമ്മൻകാരനായ കാൾ യാസ്പേഴ്സ്. 1883 ൽ ജനിച്ച ഈ പണ്ഡിതൻ യുവജീവിതമാരംഭിച്ചത് ഒരു മാനസികഭിഷക്കായി (Psychiatrist) ട്ടാണ്. 1919 ൽ ദർശനത്തിലേയ്ക്ക് പ്രവേശിച്ചു. 1932 ൽ തന്റെ "ദർശനം" എന്ന ഗ്രന്ഥം മൂന്നു വാല്യങ്ങളായി പ്രസിദ്ധം ചെയ്തു.

യാസ്പേഴ്സിന്റെ ചിന്തയിൽ അസ്തിത്വവാദം മാത്രമല്ല കാണപ്പെടുന്നത്. കുറെ കാന്റും കുറേ നിയോപ്ലേറ്റോണിസവും ഒക്കെ കാണാം.

ദർശനത്തിലെ മുഖ്യവിഷയം ഉണ്മ തന്നെ. "ഉണ്മയെന്താണെന്നെല്ലാവർക്കുമറിയാമെന്നു ചിന്തിയ്ക്കുന്നവന് ഭ്രാന്താണ്." ഉണ്മയും അസ്തിത്വവും ഒന്നല്ല.

'ദർശന'ത്തിന്റെ ഒന്നാം വാല്യത്തിൽ അദ്ദേഹം ഉന്നയിക്കുന്നത് അസ്തിത്വങ്ങളെല്ലാം തന്നെ വെറും ഭാവങ്ങളാണ്, പ്രതിഭാസങ്ങളാണ്, എന്നുള്ള വേദാന്ത ചിന്തയാണ്. രണ്ടാം വാല്യത്തിൽ "എന്റെ അസ്തിത്വം" എന്നാലെന്താണെന്ന് അദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഇത് രണ്ടിന്റേയുമടിസ്ഥാനത്തിൽ യഥാർത്ഥ ഉണ്മ എന്തെന്നു കാണിയ്ക്കുവാൻ മൂന്നാം വാല്യം ശ്രമിയ്ക്കുന്നു.

പക്ഷേ, അദ്ദേഹം തന്നെ പറയുന്നത് ഉണ്മയുടെ വിവരണം സാദ്ധ്യമല്ലെന്നാണ്. നമ്മെ വലയം ചെയ്തു നില്ക്കുന്ന ഈ ഉണ്മയുമായി ഏതു വിധത്തിലുള്ള ബന്ധത്തിലാണ് നാമേർപ്പെടേണ്ടതെന്ന് വ്യക്തമാക്കുകയാണ് യാസ്പേഴ്സിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം. അതിരിക്തതയിലാണ് ഉണ്മയുടെ നാരായവേര്. അതിനെ വിവരണത്തിലൊന്നും പിടിച്ചൊതുക്കാനൊക്കുകയില്ല. അസ്തിത്വം പൊളിയുമ്പോഴേ ഉണ്മയുടെ അടിത്തറയിലേയ്ക്ക് കണ്ണെത്തൂ. പരാജയത്തിൽ കൂടെ മാത്രമേ ഉണ്മയെ അറിയാനൊക്കൂ.

വിഷയവുമല്ല വിഷയിയുമല്ല ഉണ്മ. വിഷയത്തിന്റേയും വിഷയിയുടേയും ഉത്ഭവകേന്ദ്രമാണത്.

ഉണ്മ ഏകരൂപമല്ല. വസ്തു (Matter), ജീവൻ (life) ദേഹി (soul), ശക്തി (Spirit) എന്നിങ്ങനെയുള്ള ഉണ്മയുടെ നാലു വിഭാഗങ്ങളേയും ഒരേ ഒരു ചരടിൽ കോർത്തിണക്കാനാവില്ല. ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പ്രശ്നമിതാണ്. ഇവയെല്ലാം ഒരേയൊരു തത്വത്തിൽ കൂടെ കാണാനുള്ള ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഉദ്യമവും പരാജയത്തിലേ കലാശിക്കൂ.

ദർശനത്തിന്നും ഒരു സാർവ്വലൗകീക വിശ്വ വീക്ഷണം സാദ്ധ്യമല്ല. ഈ അസാദ്ധ്യതയെ അനുഭവിച്ചു കഴിയുമ്പോഴാണ് അസ്തിത്വചിന്തയിലേയ്ക്കുയരുവാൻ മനുഷ്യന് സാധിയ്ക്കുന്നത്. പക്ഷേ മതത്തിനും ദർശനത്തിനും ഒരു നിശിത നിശ്ചയത്തിലേയ്ക്ക് തെളിവുമൂലം മനുഷ്യനെ കൊണ്ടുവരാനാവില്ല. മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തോട് ഒരാഹ്വാനം - അതാണ് ദർശനത്തിന് കഴിയുക.

മതഭാഷയിൽ ആത്മാവെന്നോ ദേഹിയെന്നോ ഒക്കെ പറയുന്ന soul നെ തന്നെയാണ് യാസ്പേഴ്സ് “അസ്തിത്വം” എന്ന് വിളിയ്ക്കുന്നത്. ലോകത്തിന്റെ ആകമാനകതയ്ക്കെതിരായി പുറന്തള്ളിനിൽക്കുന്ന അസ്തിത്വം; അത് യഥാർത്ഥത്തിൽ ഇല്ല. പക്ഷേ അതിന് ഉണ്മയിലേയ്ക്ക് വരാൻ സാധിയ്ക്കും; സ്വന്തം തീരുമാനം മൂലം അത് ഉണ്മയിലേയ്ക്ക് വരണം. അപ്പോഴേ അതിന്ന് ഉറപ്പുള്ള ഉണ്മയുണ്ടാകൂ.

മൂന്നാണ് അസ്തിത്വത്തെ ഉറപ്പിയ്ക്കുന്നതിന്നാവശ്യമായ ഉപാധികൾ: അർത്ഥവിനിമയം (communication), കാലജീവിതം (historicity), സ്വാതന്ത്ര്യം (Freedom).

“ഞാൻ മറ്റൊരാളുമായി അർത്ഥവിനിമയം ചെയ്യുമ്പോഴാണ് സ്വയം ഉത്ഭൂതനാകുന്നത്. “ഞാനും” “നീയും” തമ്മിലുള്ള ആശയവിനിമയത്തിലാണ് യഥാർത്ഥ അസ്തിത്വം സംജാതമാകുന്നത്. സ്നേഹത്തിലാണ് ഈ അസ്തിത്വം ഉത്ഭവിക്കുന്നത്. അർത്ഥവിനിമയമല്ല സ്നേഹം. സ്നേഹത്തിൽനിന്ന് അർത്ഥവിനിമയം ഉത്ഭവിക്കുന്നു. മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിലേ ദർശനത്തിന്നുതന്നെ ഉത്ഭവിയ്ക്കാനൊക്കൂ. കാരണം പരസ്പരബന്ധത്തിലാണ് അസ്തിത്വമുണ്ടാകുന്നത്. അസ്തിത്വമില്ലാതെ ദർശനം സാദ്ധ്യമല്ല. അതുകൊണ്ട് ഒരു ദർശനവും പരമമല്ല. അർത്ഥവിനിമയത്തിൽക്കൂടെ അതിന്ന് വളർന്നുകൊണ്ടിരിയ്ക്കാൻ സാധിയ്ക്കും.

അസ്തിത്വം എപ്പോഴും ഒരു കാലീന സാഹചര്യവിശേഷത്തിലാണ് (in situation of historicity). ഓരോ അസ്തിത്വവും സ്ഥലത്തിലും കാലത്തിലുമുള്ള ഒരു പ്രത്യേക സാഹചര്യത്തെ അഭിമുഖീകരിയ്ക്കുന്നു. ഈ സാഹചര്യത്തിൽ ചിലതൊക്കെ നമുക്കുതന്നെ വ്യത്യാസപ്പെടുത്താവുന്നതാണ്. മറ്റു ചിലത് അനിവാര്യവും. ഈ അനിവാര്യസാഹചര്യങ്ങളെ നാം ചെറുത്താൽ പരാജയപ്പെടുകയേ നിവൃത്തിയുള്ളു. ഉദാഹരണം: ഇരുപതാം ശതാബ്ദത്തിലാണ് എന്റെ അസ്തിത്വം. ഞാൻ വിചാരിച്ചാൽ മാറ്റാനാവില്ല. മരണമാണ് എന്റെ ഭാവി. മാറ്റാനൊക്കുമോ? അതുപോലെതന്നെ കഷ്ടത (suffering), കുറ്റബോധം (guilt), സമരം (struggle) ഇതൊക്കെ

അനിവാര്യം തന്നെ. ഇതൊക്കെ അനുഭവിച്ചുതന്നെ അറിയണം. വിവരണംകൊണ്ട് വിശേഷമൊന്നുമില്ല. ചരിത്രത്തിലാണ്, കാലത്തിലാണ് എന്റെ അസ്തിത്വമെങ്കിലും, ഞാൻ കാലജീവിയല്ല. അതിരിക്തതയിലാണ് എന്റെ ഉണ്മയുടെ നാരായവേര്. ഇങ്ങനെ നിത്യത ചരിത്രത്തിൽ പ്രകടമാകുന്നതാണ് എന്റെ അസ്തിത്വം. അതുകൊണ്ടാണതിനെ നിർവ്വചിയ്ക്കാനാവാത്തത്.

സ്വാതന്ത്ര്യം എന്നാലെന്താണ്? അത് തർക്കിച്ച് തെളിയിക്കാനാവുന്നതൊന്നുമല്ല. അത് നിയമവുമല്ല, തെരഞ്ഞെടുക്കലുമല്ല, അറിവുമല്ല. പക്ഷേ ഇതു മൂന്നുമുണ്ടെങ്കിലേ സ്വാതന്ത്ര്യം സാദ്ധ്യമാകൂ. സ്വാതന്ത്ര്യമാണ് അസ്തിത്വം. രണ്ടും അനിർവ്വചനീയം തന്നെ. പ്രധാനമായിട്ടുള്ളത് ഞാനെന്നെത്തന്നെ ഒരു വിഷയം (object) ആക്കാതിരിയ്ക്കുകയെന്നുള്ളതാണ്. ഞാൻ വിഷയി (subject) ആയിരുന്നുകൊണ്ട് അകത്തുനിന്നും ബാഹ്യലോകത്തേയും സാഹചര്യത്തേയും, എന്നെത്തന്നെയും സദാ നിയന്ത്രിയ്ക്കണം. അതാണ് സ്വാതന്ത്ര്യം. അതാണ് അസ്തിത്വം.

അതിരിക്തതയിലാണ് അസ്തിത്വത്തിന്റെയും സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെയും വേര്. ചരിത്രത്തിൽമാത്രം ഉള്ള അസ്തിത്വം വേരറ്റത്, അടിസ്ഥാനമില്ലാത്തത്, കീറിപ്പറിഞ്ഞത്, വെറുമൊരു പോരായ്മ മാത്രം. ഉണ്മ എന്നു പറഞ്ഞാൽ, ഉറപ്പുവേണം, സ്വാതന്ത്ര്യം വേണം, ഇല്ലായ്മ ആക്രമിയ്ക്കാത്തതായിത്തീരണം.

പക്ഷേ ഈ അതിരിക്തതയോട്, എന്റെ അസ്തിത്വത്തിന്റെ അടിത്തറയും ഉത്ഭവകേന്ദ്രവുമായ ഈ അതിരിക്ത ഉണ്മയോട് എന്റെ മനോഭാവം എന്തായിരിയ്ക്കണം? രണ്ടു സാദ്ധ്യതകളുണ്ട്. “പകലിന്റെ നിയമം” (the law of the day), അല്ലെങ്കിൽ “രാത്രിയുടെ കാമം” (the passion of the night). ആദ്യത്തേത്, വ്യവസ്ഥിതിയേയും ക്രമീകരണത്തെയും ഉളവാക്കുന്നു; വിശ്വസ്തതയെയും വ്യക്തതയെയും സൃഷ്ടിക്കുന്നു. കാലത്തിൽ ഉണ്മയെ സമൂർത്തമാക്കുന്നു. രണ്ടാമത്തേത്, രാത്രിയുടെ കാമം പരനാശത്തിന്നും സ്വയനാശത്തിന്നുമായുള്ള ഒരു വ്യഗ്രതയാണ്. സകല വ്യവസ്ഥിതിയേയും നശിപ്പിച്ച്, പ്രകാശത്തെ വിപാടനം ചെയ്ത്, മാതൃഗർഭത്തിലെ അന്ധകാരത്തിലേയ്ക്ക് തിരികെപ്പോകാനുള്ള ഉദ്യമം, കാമാസക്തിയാണ് അതിന്റെ പ്രത്യക്ഷപ്രകടനം.

ഈ രണ്ടു സാദ്ധ്യതകൾക്കിടയിലാണ് നമ്മുടെ സ്വാതന്ത്ര്യം വ്യാപരിയ്ക്കേണ്ടത്. സീമിതത്വം, നിസ്സീമിതത്വത്തെ വഹിയ്ക്കണം. പക്ഷേ അതിന്റെ ഫലം സീമിതത്വം വിള്ളിപ്പൊട്ടിപ്പോകയെന്നതാണ്. അങ്ങനെ വിള്ളലുണ്ടായി എങ്കിൽ മാത്രമേ നിസ്സീമിതത്വം കാലത്തിൽ കാണപ്പെടുകയുള്ളു. അതുകൊണ്ടാണ് അസ്തിത്വം ഇത്രയെളുപ്പത്തിൽ പൊട്ടുന്നത് (fragile) ആയി കാണപ്പെടുന്നത്.

യാസ്പേഴ്സിന്റെ ചിന്തയിൽ ദർശനത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം അസ്തിത്വം സ്വയം വിള്ളിപ്പൊട്ടി, ആ പൊട്ടലിൽക്കൂടെ നിസ്സീമിതവും അതിരിക്തവുമായ ഉണ്മ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുകയെന്നതാണ്. മരിയ്ക്കാൻ പഠിപ്പിയ്ക്കുന്ന ഗുരുവാണ് ദർശനം.

ഉപസംഹാരം

പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തിലും അസ്തിത്വവാദത്തിലും ഒരുപോലെ കാണപ്പെടുന്ന ചില സവിശേഷതകളെ ചൂണ്ടിക്കാണിയ്ക്കാൻ ശ്രമിയ്ക്കട്ടെ. ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ യൂറോപ്യൻ സംസ്കാരത്തെ ബാധിച്ചിട്ടുള്ള ഒരു മാരകരോഗത്തിന്റെ ലക്ഷണങ്ങളാണിവയെന്ന് പറയുന്നത്, ഭാരതീയരായ നാം ഈ രോഗത്തിൽ നിന്ന് പൂർണ്ണമായും വിമുക്തരാണെന്നോ നമ്മെയും നശിപ്പിക്കുവാൻ ഈ രോഗത്തിനു ശക്തിയില്ലെന്നോ ഉള്ള അർത്ഥത്തിലല്ല.

വളരെ വേദനയുളവാക്കുന്ന ഒരു രോഗമാണെങ്കിലും അതുകൊണ്ട് ചില ചില്ലറ പ്രയോജനങ്ങളില്ലാതില്ല. ഉണ്മയുടെ ചില പ്രത്യേക വശങ്ങൾ ഇന്ന് വെളിപ്പെട്ടുവന്നിട്ടുള്ളത് യൂറോപ്യൻ ദർശനത്തിന്റെ ഈ രോഗഫലമായിട്ടാണ്.

ഈ രോഗത്തിന് ഒരു പേരുണ്ട്. യൂറോപ്യൻ സംസ്കാരം തന്നെ ഉണ്ടാക്കിയിട്ടുള്ള പേരാണത് – "ഐതര്യം" അഥവാ alienation.

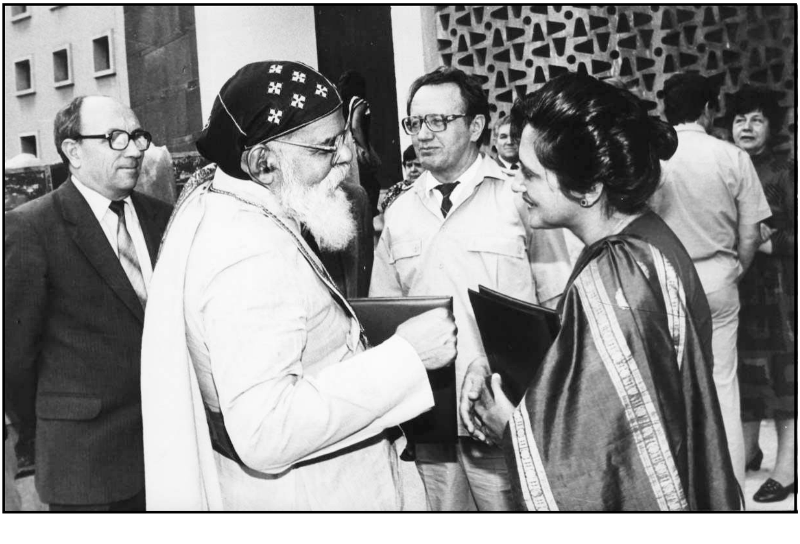
വ്യക്തിയുടെ ഏകാന്തതയിൽ നിന്നാണ് പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയവും അസ്തിത്വവാദവും ഉത്ഭവിക്കുന്നത്. ഹുസ്സേൾ തന്നെ ഒരിയ്ക്കൽ പറഞ്ഞു:– "ഏകാന്തതയിൽ കൂടെ മാത്രമേ ഒരാൾക്ക് ദാർശനികനാകാൻ കഴിയുകയുള്ളു." നീറ്റ്ഷേയും പറഞ്ഞ വാചകമാണിത്. പക്ഷേ, ഭാരതത്തിലെ മഹർഷിമാരുടെ ഏകാന്തതയും യൂറോപ്യൻ സംസ്കാരത്തിലെ ഈ ഏകാന്തതയും തമ്മിൽ മൗലികമായ വ്യത്യാസമുണ്ട്. മഹർഷിയുടെ ഏകാന്തത ഏകാഗ്രതയ്ക്ക് വേണ്ടിയാണ്. ശ്രദ്ധാവിചരണമുളവാക്കുന്ന ബാഹ്യലോകത്തെ മഹർഷിയും ഉപവലനപ്രക്രിയകൊണ്ട് അകറ്റിവെച്ചു. പക്ഷേ അത് "അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി" "തദ്ത്വംഅസി" എന്നിങ്ങനെ ഈശ്വരനുമായും ബാഹ്യലോകവുമായും മഹർഷിയ്ക്കുള്ള താദാത്മ്യത്തെ സാക്ഷാത്ക്കരിയ്ക്കുന്നതിനു വേണ്ടിയായിരുന്നു. പാശ്ചാത്യദർശനത്തിലാകട്ടെ ഈശ്വരനിൽ നിന്നും ദാർശനികൻ തന്നെത്തന്നെ വേർപെടുത്തിക്കൊണ്ടാണ് ദർശനം ആരംഭിയ്ക്കുന്നത്. തിരികെ ഈശ്വരസാക്ഷാൽക്കാരമുണ്ടാകണമെന്ന ഉദ്ദേശ്യവും ദർശനത്തിന്നില്ല. ഈശ്വരൻ, അഥവാ ഉണ്മയുടെ നിദാനവും കേദാരവുമായ പരമാർത്ഥികസത്ത, ഇല്ലാതായിക്കഴിഞ്ഞാൽ പിന്നെ ഞാനുമീലോകവുമേ അവശേഷിയ്ക്കുന്നുള്ളു. ഇവ രണ്ടും തമ്മിൽ ഒരു സമരമാണ്. ഈ ലോകം എന്നെ കീഴ്പ്പെടുത്തി ആറടി മണ്ണിൽ താഴ്ത്താനാണ് എപ്പോഴും ശ്രമിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. അതിനോട് സമരംചെയ്ത് ഞാനതിനെ നിയന്ത്രണാധീനമാക്കണമെങ്കിൽ എനിയ്ക്കുള്ള ഉപാധികൾ ജ്ഞാനവും ക്രിയയും മാത്രം. അങ്ങനെ ഒരു വശത്ത് ശാസ്ത്രവിജ്ഞാനവും, സാങ്കേതികവിജ്ഞാനീയവും കൊണ്ട് ലോകത്തെ കീഴ്പ്പെടുത്തുന്നതിന്നുള്ള ഉദ്യമം നടക്കുന്നു. മറുവശത്ത് ദർശനംകൊണ്ട് "ഞാൻ" കേന്ദ്രമായിട്ടുള്ള ഒരു പുതിയ ലോകത്തെയുണ്ടാക്കുവാനുള്ള ശ്രമമാണ്.

പക്ഷേ, കേന്ദ്രമാകാൻ ശ്രമിയ്ക്കുന്ന ഈ "അഹ"ത്തിന്ന് ഉറപ്പൊന്നു

മില്ല. കാലധാരയിൽ ശൂന്യതാസമുദ്രത്തിലേയ്ക്കൊഴുകിപ്പൊയ്ക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു പാഴ്തടിയാണ് ഈ അഹം. എന്നാൽ ഈ കാലധാരയേയും (historicity) ഈ അഹത്തേയും ഒരുപോലെ നിഷേധിച്ച്, ബോധതലം (consciousness) എന്നൊരു പുതിയ ലോകം സൃഷ്ടിച്ച് അവിടെ താമസിയ്ക്കാമെന്നുവച്ചാൽ അവിടെയും കാണുന്നത് ഈ ഒഴുകിപ്പോകലാണ്. സാർട്രിന്റെ വിവരണത്തിൽ ബോധതലം അഥവാ consciousness കഫം പോലെയോ മൂക്കട്ട പോലെയോ ഉള്ള കൊഴുത്ത് അറപ്പുണ്ടാക്കുന്ന ഒരു ദ്രാവകമാണ്; പിടിച്ചാൽ കിട്ടില്ല. കുറേനേരം നോക്കിനിന്നാൽ ഛർദ്ദിയ്ക്കാൻ വരും. ഒടുവിൽ മനുഷ്യൻ ഒരു വെറും വിരോധാഭാസമായിത്തീരുന്നു. ഇതാണ് ഐതര്യമെന്ന രോഗത്തിന്റെ ലക്ഷണം.

പതിനാറാം ശതാബ്ദത്തിൽ യൂറോപ്പിൽ ഉടലെടുത്ത ആധുനിക നാഗരികതയുടെ അവസാന നൈരാശ്യനിലപാടാണ് വ്യക്തിത്വത്തിൽ പിടിച്ചുനില്പാനുള്ള ഈ പരിശ്രമം. വ്യക്തിയെ അടിച്ചമർത്തുന്ന ഒരു കൂട്ട സംസ്കാരത്തിന്നെതിരെയുള്ള പ്രതികരണമെന്ന നിലയിൽ നമുക്കതിനെ അനുഭാവപൂർവ്വം വീക്ഷിയ്ക്കാൻ സാധിയ്ക്കും. പക്ഷേ, മനുഷ്യത്വത്തിന്റെ മൂന്നു നാരായവേരുകളാണ് മനുഷ്യനും പരമാർത്ഥികസത്തയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം, മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം, മനുഷ്യനും ലോകവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം. ഈ മൂന്നു ബന്ധങ്ങളിൽ ഏതെങ്കിലുമൊന്നിൽ ഐതര്യം അഥവാ വിശ്ലേഷണം സംഭവിച്ചാൽ മനുഷ്യന് പൂർണ്ണ വളർച്ചയിലെത്താനാവില്ല എന്ന് മനുഷ്യചരിത്രം നമ്മെ പഠിപ്പിയ്ക്കുന്നുണ്ട്.

(കേരളാ ദാർശനിക സമിതിയുടെ സെമിനാറിൽ അവതരിപ്പിച്ച പ്രബന്ധം. *അസ്തിത്വം: ദാർശനിക ദൃഷ്ടിയിൽ*, എഡി. ആൽബർട്ട് നമ്പ്യാപറമ്പിൽ, ജനത ബുക്സ്, തേവര, 1973)



5

ഈശ്വരസ്വാതന്ത്ര്യവും മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യവും

സ്വാതന്ത്ര്യം എന്ന പദത്തിന്, വിവക്ഷ പല വിധത്തിലാകാം. സ്വയ നിയാമനസാദ്ധ്യത എന്നാണെന്നു തോന്നുന്നു ധാത്വർത്ഥം. പരാധീനത യിൽനിന്നുള്ള വിമുക്തി എന്ന അർത്ഥത്തിലാണ് സാധാരണ ഈ പദം ഉപയോഗിച്ചുവരുന്നത്. പുരാതന റോമാസാമ്രാജ്യത്തെപ്പോലുള്ള ഒരു അടി മത്വവ്യവസ്ഥിതിയിൽ അടിമ അസ്വതന്ത്രനും, അടിമയുടെ ഉടമസ്ഥൻ സ്വത ന്ത്രനുമാണ്.

എന്നാൽ ഭാരതചിന്താമണ്ഡലത്തിൽ സ്വാതന്ത്ര്യപദത്തിന് മോക്ഷം, മുക്തി എന്നൊക്കെ പര്യായമാകാം. മോക്ഷത്തിലും മുക്തിയിലും കൂടി പ്രധാനമായി വിവക്ഷിക്കുന്നത് ബാന്ധവത്തിൽ നിന്നുള്ള മോചനം എന്നു തന്നെയാണല്ലോ. നമ്മുടെ നാട്ടിലെ വ്യവസ്ഥിതിയിൽ കൈവല്യം എന്ന പദവും മുക്തിയുടെ പര്യായമാണ്. സംസാരാന്ധകാരത്തിൽ കുടുങ്ങിക്കി ടന്ന് ഈശ്വരസാക്ഷാത്കാരം സാധിക്കാതെ മായാബദ്ധതയിൽ കിടക്കുന്ന ജീവാത്മാവ് തന്റെ ബന്ധനങ്ങളെ കുടഞ്ഞെറിഞ്ഞ് പരമാത്മാവുമായി ഐക്യം പ്രാപിക്കുന്നതിനാണല്ലോ കൈവല്യം അഥവാ മുക്തി എന്നു നാം പേർ പറയുന്നത്.

എന്നാൽ മൂന്നാമതൊരു വ്യവസ്ഥിതിയിലെ സ്വാതന്ത്ര്യചിന്തയെ ദാർശ നികസമക്ഷം അവതരിപ്പിക്കുക എന്നതാണ് ഈ എളിയ പ്രബന്ധത്തിന്റെ പരിമിതലക്ഷ്യം.

ക്രിസ്താബ്ദം നാലാം ശതകത്തിലെ ഒരു പൗരസ്ത്യ ദാർശനികന്റെ ചിന്തയെയാണ് ഇവിടെ പ്രധാനമായും അടിസ്ഥാനമായെടുക്കുന്നത്. പ്രഗ ത്ഭവും പ്രൗഢവുമായ ഈ ചിന്താസൗധത്തിന്റെ ഒരു ഛായാചിത്രം നിങ്ങളെ കാണിക്കുന്നതിനു മാത്രമേ ഇവിടെ ശ്രമിക്കുന്നുള്ളു.

നിസ്സായിലെ ഗ്രീഗോറിയോസിന്റെ ചിന്തയ്ക്ക് അടിസ്ഥാനമായിട്ടുള്ളതു മനുഷ്യൻ ഈശ്വരസാരൂപ്യത്തിൽ സൃഷ്ടിതനാണ് എന്ന മൗലികതത്വ മാണ്. ഇതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഗ്രീഗോറിയോസ് വാദിക്കുന്നത് ഇങ്ങ നെയാണ്.

മനുഷ്യൻ സ്വതന്ത്രനാണോ അതോ വെറും അടിമയാണോ? മനുഷ്യൻ അടിമയാണെങ്കിൽ ഈശ്വരനും അടിമ തന്നെ; അല്ലെങ്കിൽ അവർ തമ്മിൽ സാരൂപ്യം എങ്ങനെ ഉണ്ടാകും? ഈശ്വരൻ സ്വതന്ത്രനാണെങ്കിൽ മനു ഷ്യനും സ്വതന്ത്രനായിരിക്കണം. ഈ തത്വം വേണ്ടത്ര മനസ്സിലാകാത്ത തുകൊണ്ടായിരിക്കണം പാശ്ചാത്യ ക്രൈസ്തവ ചിന്തയിൽ ഈശ്വരന്റെ പരമാധികാരവും മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യവും തമ്മിൽ പരസ്പരവൈരുദ്ധ്യം ആരോപിക്കപ്പെടുന്നത്. എന്നാൽ ചിന്തയുടെ ആരംഭവും അടിസ്ഥാനവും

ഈശ്വരനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള സാരൂപ്യമാണെങ്കിൽ രണ്ടേ രണ്ടു സാധ്യതകൾ മാത്രമേയുള്ളു. ഒന്നുകിൽ ഈശ്വരൻ മനുഷ്യനെപ്പോലെ മരണാധീനനും അധർമ്മബദ്ധനുമാണ്. അല്ലെങ്കിൽ മനുഷ്യൻ ഈശ്വര നെപ്പോലെ അമർത്യനും അധർമ്മം തീണ്ടാത്തവനും ആയിത്തീരണം.

ഏതായിരുന്നാലും ഈശ്വരനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള സാരൂപ്യം പ്രാഥമിക തത്വമായി നാം സ്വീകരിക്കുന്നെങ്കിൽ മനുഷ്യന്റെ സ്വാത ന്ത്ര്യത്തെ നിഷേധിക്കുക എന്നതിന്റെ അർത്ഥം ഈശ്വരന്റെ സ്വാത ന്ത്ര്യത്തെ നിഷേധിക്കുകയാണ്. ഈശ്വരനെ പരാധീനനാക്കുകയാണ്.

ഈശ്വരന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം

പക്ഷേ, ഈശ്വരൻ സ്വതന്ത്രനാണെന്നു പറഞ്ഞാൽ എന്താണതി നർത്ഥം? ഗ്രീഗോറിയോസ് ഈശ്വരസ്വാതന്ത്ര്യത്തെ വിശദീകരിക്കുന്നത് ഈശ്വരന്റെ അതിരിക്തതയുടെ (transcendance) മാത്രം അടിസ്ഥാനത്തി ലല്ല, അതിരിക്തതയുടേയും അന്തര്യാമിത്വത്തിന്റേയും ഒരുമിച്ചുള്ള അടി സ്ഥാനത്തിലാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ കാലത്തിനു മുമ്പുള്ള യവനചിന്തക ന്മാരിൽ സ്റ്റോയിക്കുകൾ (Stoics) ഈശ്വരനെ പൂർണ്ണമായും പ്രപഞ്ചാന്ത ര്യാമിയായി മാത്രവും നേരെമറിച്ച് അരിസ്റ്റോട്ടിലിനെപ്പോലുള്ളവർ പൂർണ്ണ മായും പ്രപഞ്ചാതിരിക്തനായും വിവക്ഷിച്ചിരുന്നു. അരിസ്റ്റോട്ടിലിന്റെ 'കേവ ലക്രിയ' (Pure Act) അഥവാ അചലിത ചലയിതാവ് (unmoved mover) പ്രപഞ്ചവുമായി യാതൊരു വേഴ്ചയുമില്ലാതെ അതിരിക്തതയുടെ പൂർണ്ണ കൈവല്യത്തിലാണ് നിലകൊള്ളുന്നത്. ഗ്രീഗോറിയോസിനെ സംബന്ധി ച്ചിടത്തോളം സ്റ്റോയിക്കുകളുടെയും അരിസ്റ്റോട്ടിലിന്റേയും പരസ്പരവി രുദ്ധങ്ങളായ ചിന്താഗതികളെ അനുരഞ്ജിപ്പിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ഒരു ഈശ്വ രവിഭാവനത്തിനാണ് അദ്ദേഹം ഉദ്യമിക്കുന്നത്.

ഈശ്വരൻ അതിരിക്തനാണ്. അതേസമയം അന്തർയ്യാമിയുമാണ്. എന്നാൽ തന്റെ അതിരിക്തതയിലും അന്തർയ്യാമിത്വത്തിലും ഒരുപോലെ താൻ സ്വതന്ത്രനായി നിലകൊള്ളുന്നു. അതിരിക്തതയിലുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം നമുക്ക് ഏറെക്കുറെ മനസ്സിലാക്കാം. എന്നാൽ വസ്തുനിഷ്ഠമായ പ്രപ ഞ്ചത്തിൽ അന്തർലീനനായിക്കൊണ്ട് സ്വാതന്ത്ര്യം പാലിക്കുവാൻ ഈശ്വ രനുപോലും സാധിക്കുന്നതെങ്ങനെയാണെന്ന് നമുക്കു സംശയം തോന്നാം. ഒന്നാമത് ഈശ്വരനും പ്രപഞ്ചവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ ഗ്രീഗോറിയോസ് വിഭാവനം ചെയ്യുന്നതെങ്ങനെ എന്നു നോക്കാം.

സ്റ്റോയിക്കുകളുടെ ചിന്താഗതിയിൽ ഈശ്വരൻ പ്രപഞ്ചാന്തർലീന നാണ്. പ്രപഞ്ചത്തിൽ നിന്നു സ്വതന്ത്രമായ ഒരു അസ്തിത്വം ഈശ്വരനു സാദ്ധ്യമേ അല്ല. ഗ്രീഗോറിയോസ് പറയുന്നത് ഈശ്വരൻ പൂർണ്ണമായും അതിരിക്തനാണെന്നാണ്. അതുകൊണ്ട് പൂർണ്ണമായും നിഷ്പ്രപഞ്ചത യിൽ തന്റെ അസ്തിത്വം പാലിക്കുന്നവനാണ്.

അങ്ങനെയെങ്കിൽ ഈ പ്രപഞ്ചം എവിടെനിന്നുണ്ടായി? എവിടെ എന്തി ലാണത് ഇന്നു നിലകൊള്ളുന്നത്? വസ്തുപ്രപഞ്ചം ഒന്നുകിൽ ഈശ്വര നിലാണ്, അല്ലെങ്കിൽ ഈശ്വരനു പുറത്താണ്. ഈശ്വരനിലാകണമെങ്കിൽ

ഈശ്വരൻ തന്നെ വസ്തുമയനായിരിക്കണം. വസ്തുമയമായത് വസ്തുവിലല്ലാതെ നിലകൊള്ളുവാൻ സാധിക്കുന്നതെങ്ങനെ? ഈശ്വരനു പുറത്താണെങ്കിൽ അത് ഈശ്വരനിൽ നിന്നു സ്വതന്ത്രമായിരിക്കും. അങ്ങനെയെങ്കിൽ, പ്രപഞ്ചവും ഈശ്വരനെപ്പോലെ അനാദ്യന്തമാണ്.

ഈ പ്രശ്നത്തിനു ഗ്രീഗോറിയോസ് മറുപടി നൽകുന്നത് വസ്തുവിനുതന്നെ ഒരു പുതിയ നിർവ്വചനം നൽകിയാണ്. ആ നിർവ്വചനം തന്റെ സമകാലീനന്മാർക്ക് എത്രമാത്രം മനസ്സിലായി എന്നു നമുക്കറിഞ്ഞുകൂടാ. ഇക്കാലത്തുള്ളവർക്ക് അത് മനസ്സിലാക്കുവാൻ കുറേക്കൂടി എളുപ്പമാണ്. വസ്തുവെന്നു പറയുന്നത് ശക്തിയുടെ ഒരു ഭാവം മാത്രമാണ് എന്നാണ് ഗ്രീഗോറിയോസിന്റെ വാദം. 'ആത്മാവിനേയും പുനരുത്ഥാനത്തേയും പറ്റി' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ അദ്ദേഹം തന്റെ സഹോദരിയെക്കൊണ്ടു പറയിക്കുന്നു: "വസ്തുപ്രപഞ്ചം എങ്ങനെ ഉണ്ടായി എന്നു തീർത്തു പറയുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. ആരെങ്കിലും പറയാൻ ശ്രമിച്ചാൽ അത് അബദ്ധമായിതീരുകയേയുള്ളു. പക്ഷേ, ഒന്നു നമുക്കു പറയാൻ കഴിയും, ഈശ്വരൻ ഇച്ഛിക്കുമ്പോൾ ഈശ്വരേച്ഛയുടെ ശക്തി പദാർത്ഥമായി പരിണമിക്കുന്നു. സർവ്വ പദാർത്ഥത്തിന്റേയും അസ്തിത്വത്തിനു നിദാനം ഈശ്വരേച്ഛയാണ്."

ഈ പ്രപഞ്ചത്തിൽ ഈശ്വരൻ അന്തർയ്യാമിയായിരിക്കുന്നു എന്നു പറഞ്ഞാൽ ഈശ്വരാസ്തിത്വം വസ്തുപ്രപഞ്ചത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമാണെന്നല്ല അർത്ഥം. ഈശ്വരന്റെ ഇച്ഛാശക്തിയാണു വസ്തുനിഷ്ഠമായ പ്രപഞ്ചമായി പരിണമിക്കുന്നത് എന്നതിൽതന്നെയാണ് തന്റെ അന്തർയ്യാമിത്വം. അതായത് തന്റെ അസ്തിത്വത്തിൽ കൂടെയല്ല. പ്രത്യുത തന്റെ ഇച്ഛാശക്തിയിൽകൂടിയാണ് ഈശ്വരൻ പ്രപഞ്ചത്തിൽ അന്തർയ്യാമി ആയിരിക്കുന്നതെന്നു സാരം.

എന്നാൽ ഈശ്വരന്റെ ഇച്ഛാശക്തി നിശ്ചലമല്ല, പ്രത്യുത സചേഷ്ടമാണ്, ക്രിയാത്മകമാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് തന്റെ അന്തർയ്യാമിത്വവും തന്റെ അതിരിക്തതയെപ്പോലെതന്നെ സ്വതന്ത്രമായി നിലകൊള്ളുന്നത്.

ഈശ്വരന്റെ അജ്ഞേയത – ഈശ്വരസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ഒരു വശം

തന്റെ അതിരിക്തതയിലും തന്റെ അന്തർയ്യാമിത്വത്തിലും ഈശ്വരൻ അജ്ഞേയനായി നിലകൊള്ളുന്നു. ഗ്രീഗോറിയോസിന്റെ കാലത്തിനു മുൻപു ജീവിച്ചിരുന്ന നിയോപ്ലേറ്റോണിസ്റ്റ് യവന ദാർശനികനായ പ്ലോട്ടൈനസ് പറയുമായിരുന്നു, ഈശ്വരന്റെ അജ്ഞേയത മനുഷ്യമനസ്സ് വസ്തുനിഷ്ഠമായ ഒരു ശരീരത്തിൽ കുടുങ്ങിക്കിടക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ് ഉണ്ടാകുന്നതെന്ന്. ശരീരത്തിൽ നിന്നു മുക്തി പ്രാപിച്ചാൽ ഈശ്വരനെ അറിയുവാൻ മനുഷ്യനു സാധിക്കുമെന്നായിരുന്നു പല ഹൈന്ദവ ദാർശനികന്മാരേയുംപോലെ പ്ലോട്ടൈനസും അഭിപ്രായപ്പെട്ടിരുന്നത്. എന്നാൽ ഗ്രീഗോറിയോസ് പറയുന്നത്, ഈശ്വരസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ലക്ഷണമാണ് ഈശ്വരന്റെ അജ്ഞേയത; അല്ലാതെ മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ ബാന്ധവത്തിൽ നിന്ന് ഉത്ഭൂതമാകുന്നതല്ല എന്നാണ്.

ഗ്രീഗോറിയോസിന്റെ സമകാലീനനും സ്നേഹിതനുമായ നാസ്സിയാൻസിലെ ഗ്രീഗോറിയോസ് പറയുമായിരുന്നു, ഈശ്വരനെപ്പറ്റി മനുഷ്യമനസ്സിന് അറിയുവാൻ കഴിയുന്ന ഏകവസ്തുത ഈശ്വരന്റെ അജ്ഞേയത മാത്രമാണെന്ന്. നിസ്സായിലെ ഗ്രീഗോറിയോസിന്റെ സഹോദരനായ മഹാനായ ബസ്സേലിയോസിന്റെ അഭിപ്രായം അതിലും കടന്നതാണ്. ഈശ്വരനെ ഗ്രഹിക്കുവാൻ സൃഷ്ടിയിലുള്ള യാതൊരു മനസ്സിനും സാദ്ധ്യമല്ല. എന്നു മാത്രമല്ല, സൃഷ്ടജീവികളെപ്പോലും പരിപൂർണ്ണമായി ഗ്രഹിക്കുവാൻ മനുഷ്യനു സാദ്ധ്യമല്ല. ഒരു യാഥാർത്ഥ്യത്തെ അല്ലെങ്കിൽ സൃഷ്ടിയെ മനസ്സിലാക്കുവാൻ അതിന്റെ പ്രവർത്തനരീതി എന്തായിരിക്കുമെന്നു ഗ്രഹിക്കുകയാണല്ലോ മാർഗ്ഗം. ഒരു സൃഷ്ടിത ജീവിയെ പൂർണ്ണമായി നാം ഗ്രഹിക്കണമെങ്കിൽ അതിന്റെ സകല പ്രവർത്തന സാദ്ധ്യതയേയും സകല ഭാവിയേയും നാം ഗ്രഹിച്ചിരിക്കണം. അങ്ങനെ ഒരു സൃഷ്ടിത ജീവിയുടെ സകല പ്രവൃത്തിയേയും മുൻകൂട്ടി അറിയുവാൻ നമുക്കു സാധിക്കുമെങ്കിൽ പിന്നെ അതിനു സ്വാതന്ത്ര്യം ഒന്നുമില്ലല്ലോ. സൃഷ്ടിയിൽ എല്ലാം തന്നെ അതിനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ പരിണാമത്തിൽ അജ്ഞേയമാണ്. ഈശ്വരനെക്കുറിച്ചു ഗ്രഹിക്കണമെങ്കിൽ ഈശ്വരൻ എങ്ങനെയാണ് പ്രവർത്തിക്കുന്നതെന്നു നാം ഗ്രഹിക്കണമല്ലോ. ഈശ്വരന്റെ പ്രവർത്തന സാദ്ധ്യതകളെക്കുറിച്ച് നാം ഗ്രഹിക്കുന്നിടത്തോളം ഈശ്വരസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന് നാം പരിമിതി കല്പിക്കുകയാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് ഈശ്വരന്റെ അജ്ഞേയത, ഈശ്വരന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ഒരു വശമായി ഈ ദാർശനികന്മാർ കരുതുന്നത്.

മതപുരോഹിതന്മാരായ ഞങ്ങളെപ്പോലെയുള്ളവർ ഈശ്വരനെക്കുറിച്ച് എല്ലാം ഞങ്ങൾക്ക് അറിയാമെന്നും മറ്റുള്ളവരെ പഠിപ്പിക്കാമെന്നുമൊക്കെ നടിച്ചു നടക്കാറുണ്ട്. യഥാർത്ഥത്തിൽ ഞങ്ങൾക്കു ചെയ്യാൻ സാധിക്കുന്നത് ഈശ്വരന്റെ അജ്ഞേയത മനുഷ്യന്റെ അനുഭവത്തിൽ കൊണ്ടുവരിക മാത്രമാണ്. അജ്ഞാനം, അതേ അധീതമായ ഒരു അജ്ഞാനം അഭ്യസിപ്പിക്കുവാൻ കടപ്പെട്ടവരാണ് ഞങ്ങൾ. അതല്ലാതെ ഈശ്വരൻ ഞങ്ങളുടെ ചെപ്പിനകത്തിരിക്കുന്ന ഒരു വസ്തുവായി കരുതി ദീർഘവിവരണങ്ങൾ മൂലം ആ അജ്ഞേയനെ മറ്റുള്ളവർക്ക് മനസ്സിലാക്കിക്കൊടുക്കാൻ ഞങ്ങൾ പലപ്പോഴും ശ്രമിക്കുന്നത് ഞങ്ങളുടെ സ്വന്തം അജ്ഞാനത്തിന്റെ ലക്ഷണം മാത്രമാണ്.

ഈശ്വരന്റെ അതിരിക്തസ്വാതന്ത്ര്യം

ഈശ്വരൻ അതിരിക്തനെന്നു പറഞ്ഞാൽ സർവ്വത്തിൽനിന്നും വിദൂരനും വ്യത്യസ്തനുമാണെന്നു മാത്രമല്ല അർത്ഥം. സ്ഥലകാലനിശ്ചിതമായ ഒരു രൂപമോ ഭാവമോ ഈശ്വരനില്ലാത്തതുകൊണ്ട് നമ്മുടെ ജ്ഞാനപരിമിതിയിലുള്ളതോ അതിനപ്പുറമായതോ ആയ ഏതെങ്കിലും അസ്തിത്വവുമായി ഈശ്വരനെ താരതമ്യവിവേചനം ചെയ്യുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല.

സർവ്വസാദ്ധ്യത (Potentially) യുടേയും കേദാരമായ ഈശ്വരൻ തന്റെ ഏതെങ്കിലും സാദ്ധ്യതയെ യാഥാർത്ഥ്യ (realisation actuality) ത്തിലേക്ക് കൊണ്ടുവന്നു കഴിയുമ്പോഴേയ്ക്ക് ആ പ്രത്യേക സാദ്ധ്യതയെക്കുറിച്ചു

തനിക്കുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം നഷ്ടപ്പെട്ടു കഴിയുകയില്ലേ എന്ന് ദാർശനികന്മാർ സംശയിക്കാറുണ്ട്. ഉദാഹരണമായി നിഷ്പ്രപഞ്ചതയിൽ നിലകൊണ്ടിരുന്ന ഈശ്വരന് പ്രപഞ്ചസൃഷ്ടി മൂലം സപ്രപഞ്ചനായിത്തീരുകയോ തീരാതിരിക്കുകയോ ചെയ്യുന്നതിനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ടായിരുന്നു. എന്നാൽ പ്രപഞ്ചസൃഷ്ടി മൂലം സപ്രപഞ്ചനായിക്കഴിഞ്ഞതോടെ ആ സ്വാതന്ത്ര്യം നഷ്ടപ്പെട്ടില്ലേ എന്നാണ് സംശയം. ഇല്ല, എപ്പോൾ വേണമെങ്കിലും സപ്രപഞ്ചതയോ നിഷ്പ്രപഞ്ചതയോ തെരഞ്ഞെടുക്കുവാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം തനിക്കിപ്പോഴും അവശേഷിക്കുന്നുണ്ടെന്നും, ഓരോ 'നിമിഷ'ത്തിലും താൻ സപ്രപഞ്ചതയെ ഇച്ഛിക്കുന്നതു മാത്രമാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അസ്തിത്വത്തിന്നടിസ്ഥാനമെന്നുമാണ് സൃഷ്ടിവാദികളായ ക്രൈസ്തവ ദാർശനികന്മാർ പഠിപ്പിക്കുന്നത്. അടുത്ത 'നിമിഷ'ത്തിൽ ഈശ്വരൻ തന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യമുപയോഗിച്ച് നിഷ്പ്രപഞ്ചതയെ ഇച്ഛിക്കുന്നെങ്കിൽ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അഭാവമായിരിക്കും ആ ഇച്ഛയുടെ ഫലം.

സർവ്വനിശ്ചിതത്വത്തിനും അതിരിക്തനാണ് ഈശ്വരൻ എന്നത് ഈശ്വരസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ഒരു വശം മാത്രമാണ്. എന്നാൽ പൗരസ്ത്യ ക്രിസ്തീയദർശനത്തിൽ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന് നിഷേധാത്മകമായ ഈ അർത്ഥത്തേക്കാൾ കൂടുതൽ പ്രാമുഖ്യം കല്പിക്കുന്നത് രചനാത്മകമായ ശക്തിക്കാണ്. ഇച്ഛിപ്പാൻ സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ടായതുകൊണ്ട് സ്വാതന്ത്ര്യമാകയില്ല. രണ്ടു സാദ്ധ്യതകൾ തമ്മിൽ തെരഞ്ഞെടുക്കുവാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ടായതുകൊണ്ടും വലിയ വിശേഷമൊന്നുമില്ല. ഭിക്ഷുവിന് കോടീശ്വരനാകണമെന്ന് ഇച്ഛിക്കുവാൻ പൂർണ്ണ സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ട്. ദാരിദ്ര്യം, ധനസമ്പത്ത് എന്നിവ തമ്മിൽ രണ്ടാമത്തേതിനെ തെരഞ്ഞെടുക്കുവാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യവുമുണ്ട്. പക്ഷേ, അതുകൊണ്ടെന്തു ഫലം? ദിവാസ്വപ്നം കാണാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം മാത്രം ലഭിച്ചതുകൊണ്ട് എന്തു വിശേഷം? ഇച്ഛിച്ചതും തെരഞ്ഞെടുത്തതും യാഥാർത്ഥ്യവൽക്കരിക്കുവാനുള്ള ശക്തി കൂടെയുണ്ടെങ്കിലേ രചനാത്മകമായ സ്വാതന്ത്ര്യമാകയുള്ളു.

ഈശ്വരന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യമെന്നു പറയുന്നത് നിർദ്ദിഷ്ടതയിൽ നിന്നും നിശ്ചിതതയിൽ നിന്നുമുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം മാത്രമല്ല, പ്രത്യുത സർവ്വസാദ്ധ്യതകളേയും തന്നിൽ ഉൾക്കൊള്ളുവാനും തന്റെ ഇച്ഛയ്ക്കനുസരിച്ച് അവയെ യാഥാർത്ഥ്യത്തിൽ കൊണ്ടുവരുവാനുമുള്ള ശക്തി തനിയ്ക്കുണ്ടെന്നുള്ളതിലാണ് ഈശ്വര സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ മർമ്മം കിടക്കുന്നത്.

മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യം

മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യത്തേയും പൗരസ്ത്യ ക്രിസ്തീയ ദാർശനികന്മാർ വിവക്ഷിക്കുന്നത് ഈശ്വര സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ രൂപത്തിലും അടിസ്ഥാനത്തിലുമാണ്. ഈശ്വരനെപ്പറ്റി ഇതുവരെ പറഞ്ഞതുതന്നെ വളരെക്കൂടുതലായിപ്പോയെന്നാണ് എന്റെ ഭയം. പറഞ്ഞതിൽ വളരെയധികം അബദ്ധങ്ങളും കണ്ടേക്കും. അതുകൊണ്ടിനി മനുഷ്യനെപ്പറ്റിയും അവന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെപ്പറ്റിയും രണ്ടു വാക്കു പറയുവാൻ ശ്രമിയ്ക്കട്ടെ.

മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന് ആറു വശങ്ങളുണ്ട്. ഒന്നാമത് വ്യക്തിയുടെ

സ്വാതന്ത്ര്യവും രണ്ടാമത് സമൂഹത്തിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യവും. ഇവ തമ്മിൽ ബന്ധവുമുണ്ട്, വ്യത്യാസവുമുണ്ട്. കൂടാതെ, ചരിത്രത്തിൽ അല്ലെങ്കിൽ കാലത്തിലുള്ള മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ട്. കാലാതീതമായ മനുഷ്യ സ്വാതന്ത്ര്യവുമുണ്ട്. ഈ നാലു വശങ്ങളിലും നിഷേധാത്മകാർത്ഥത്തിൽ അതായത് ബാന്ധവത്തിൽ നിന്നുമുള്ള വിമുക്തി എന്ന അർത്ഥത്തിലുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യവുമുണ്ട്. രചനാത്മകമായ അഥവാ ബാഹ്യസമ്മർദ്ദം കൂടാതെ സ്വമേധയാ നന്മയെ സൃഷ്ടിക്കുവാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യവുമുണ്ട്. ഈ ആറു വിധത്തിലുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെയും പ്രകടനങ്ങൾ ഈശ്വരസ്വഭാവ ത്തിന്റെ മനുഷ്യരൂപത്തിൽ കൂടെയുള്ള പ്രദർശനങ്ങളായി കരുതാം.

വ്യക്തിയും സമൂഹവും

നിസ്സായിലെ ഗ്രീഗോറിയോസിന്റെ ചിന്തയിൽ മനുഷ്യൻ എന്ന പദപ്ര യോഗം കൊണ്ട് പ്രധാനമായി വിവക്ഷിക്കുന്നതു മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തെ മുഴു വൻ ഒന്നായിട്ടാണ്. അതായത് ഇന്നു ജീവിച്ചിരിക്കുന്ന മനുഷ്യൻ മാത്ര മല്ല, മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ ആരംഭം മുതൽ ഉള്ള എല്ലാ മനുഷ്യരേയും കൂടി ഒരു മനുഷ്യവർഗ്ഗമായി അദ്ദേഹം വിഭാവനം ചെയ്യുന്നു. മനുഷ്യ വർഗ്ഗത്തിന്റെ മുഴുവനുമായുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ വിഭാവനം ചെയ്തിട്ട് ആ പശ്ചാത്തലത്തിൽ വ്യക്തിയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ കാണുവാനാണ് അദ്ദേഹം ശ്രമിക്കുന്നത്. മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം എന്നു പറയു ന്നത് മനുഷ്യരെല്ലാവരും ഒന്നായി പരിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെട്ട് ഈശ്വരസ്വ രൂപം പ്രാപിക്കുക എന്ന അർത്ഥത്തിലാണ്.

വ്യക്തിത്വത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം ലിംഗഭേദത്തിലാണ്. മനുഷ്യസൃഷ്ടി യുടെ ആദിയിൽ ലിംഗഭേദമില്ലായിരുന്നുവെന്നും മനുഷ്യന്റെ ആത്യന്തിക ലക്ഷ്യപ്രാപ്തിയിൽ ലിംഗഭേദം ഒഴിഞ്ഞുപോകുമെന്നുമാണ് ഗ്രീഗോറിയോ സിന്റെ വിവക്ഷ. ലിംഗഭേദത്തിൽ നിന്നുത്ഭൂതമാകുന്ന ബഹുത്വവും വ്യക്തി ത്വവും മാനുഷികതയുടെ അവശ്യഘടകങ്ങളിൽപ്പെട്ടതല്ലെന്നും അവ സാനം അവ ഇല്ലാതായിത്തീരുമെന്നുമാണ് അദ്ദേഹം പറയുന്നത്.

പാശ്ചാത്യദർശനത്തിൽ പലപ്പോഴും മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം എന്നു പറയുമ്പോൾ ചിന്തിക്കുന്നത് വ്യക്തിയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെക്കുറിച്ചു മാത്ര മാണ്. എന്നാൽ വ്യക്തികൾക്കു തന്നെയും പൂർണ്ണ സ്വാതന്ത്ര്യം പ്രാപി ക്കുന്നതിനു രാഷ്ട്രങ്ങളുടേയും വർഗ്ഗങ്ങളുടേയും വിമോചനം ആവശ്യ മാണെന്നും മനുഷ്യവർഗ്ഗം മുഴുവൻ വിമുക്തമായി എല്ലാവരും ഒരുമിച്ചു നന്മയെ സൃഷ്ടിക്കുന്നതിലാണു മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യവും സാക്ഷാത്കരിക്കപ്പെടുന്നതെന്നും ഇന്നു നമുക്കു കുറേശ്ശേ മനസ്സിലായി ക്കൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. മനുഷ്യവ്യക്തി പൂർണ്ണമായി സ്വാതന്ത്ര്യം പ്രാപി ക്കണമെങ്കിൽ അവനെ അടിച്ചമർത്തി ചൂഷണം ചെയ്യുന്ന വ്യവസ്ഥിതി പാടേ മാറണം. ഓരോ രാജ്യത്തേയും വ്യവസ്ഥിതി മാത്രമല്ല അന്താരാ ഷ്ട്രീയ വ്യവസ്ഥിതി കൂടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ വളർച്ചയ്ക്ക് ഉതകുന്നതാ യിത്തീരണം.

ചരിത്രവും കാലാതീതതയും

ലിംഗഭേദവും വ്യക്തിത്വവും തെറ്റാണെന്നല്ല മേൽ പറഞ്ഞതിനർത്ഥം. മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ ആകമാന വിമോചനത്തിന്, വ്യക്തിത്വവും വ്യക്തികളും ഉണ്ടാകുന്നതിന്, ലിംഗഭേദവും ആവശ്യമാണ്. ഗ്രീഗോറിയോസിന്റെ ചിന്താഗതിയിൽ പാപാധീനനാകുന്ന മനുഷ്യൻ മരണാധീനനുമായിത്തീരുമെന്ന് ഈശ്വരൻ മുൻകൂട്ടി കണ്ടതുകൊണ്ടാണ് മനുഷ്യൻ മരണം മൂലം നിശ്ശേഷം നശിച്ചുപോകാതിരിക്കത്തക്കവണ്ണം മരണത്തോടനുബന്ധിച്ച് ജനനവും ജനനത്തിനാവശ്യമായ ലിംഗഭേദവും മനുഷ്യനു നൽകിയത്. ഇങ്ങനെ പാപത്തിന്റെ പരിണതഫലം മരണം. മരണത്തിനുള്ള താല്ക്കാലിക മറുമരുന്ന് ജനനം. മനുഷ്യന്റെ അനുഭവത്തിൽ ജനനവും മരണവും തമ്മിലുള്ള ഇടക്കാലത്തിനാണ് അവൻ കാലമെന്നു പേർ പറയുന്നത്. മനുഷ്യന്റെ പൂർണ്ണവിമോചനം എന്നു പറയുന്നത് കാലികതയിൽനിന്നുള്ള വിമോചനം ആകണം. അതായത് ജനനമരണങ്ങളിൽനിന്നും ലിംഗഭേദത്തിൽ നിന്നുമുള്ള മോചനം.

ഒരു വ്യക്തിയുടെ വീക്ഷണത്തിൽ കാലമെന്നു പറയുന്നത് അവന്റെ ആയുഷ്കാലമാണ്. എന്നാൽ മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ വീക്ഷണത്തിൽ കാലമെന്നു പറയുന്നതു മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ ചരിത്രമാണ്. മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ പൂർണ്ണമോചനം ചരിത്രത്തിൽകൂടെ ഉള്ളതായിരുന്നാൽപോലും ചരിത്രത്തിൽ നിന്നുതന്നെ ഉള്ള മോചനം ആയിരിയ്ക്കണം. ചരിത്രം എന്നു പറയുന്നത് ഉത്പത്തിയും സാക്ഷാത്കാരവും തമ്മിലുള്ള അന്തരമാണ്. ഈ അന്തരത്തെ അതിജീവിച്ച് ചരിത്രത്തിന്നതീതമായ ഒരു സാക്ഷാത്കാരമാണ് മനുഷ്യന് ആവശ്യമായിട്ടുള്ളത്.

യാതൊന്നിൽനിന്നുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യവും യാതൊന്നിനായുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യവും (Freedom from and freedom for)

വ്യക്തിയായാലും സമൂഹമായാലും, കാലത്തിനുള്ളിലായിട്ടായാലും കാലാതീതമായിട്ടായാലും സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനു രണ്ടു വശങ്ങളുണ്ടെന്നു നാം പറയുന്നു. ഒന്നു നിഷേധാത്മകാർത്ഥത്തിൽ നമ്മുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ നിഹനിക്കുന്ന വസ്തുക്കളിൽനിന്നുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം. മറ്റൊന്ന് രചനാത്മകാർത്ഥത്തിൽ, നാം തെരഞ്ഞെടുക്കുന്നതോ ഇച്ഛിക്കുന്നതോ ആയിട്ടുള്ളതിനെ സഫലീകരിക്കുന്നതിനുള്ള ശക്തിയാകുന്ന സ്വാതന്ത്ര്യം. സാധാരണയായി നാം സ്വാതന്ത്ര്യത്തെപ്പറ്റി ചിന്തിക്കുമ്പോൾ ബാന്ധവത്തിൽ നിന്നുള്ള മോചനം എന്നുള്ള നിഷേധാത്മകമായ അർത്ഥമാണ് നമ്മുടെ മനസ്സിൽ പലപ്പോഴുമുള്ളത്. വ്യക്തിയായാലും രാഷ്ട്രമായാലും ബാന്ധവത്തിൽ നിന്നുള്ള മോചനം കൊണ്ടു മാത്രം മനുഷ്യന് സ്വാതന്ത്ര്യമാകുന്ന ഈശ്വരസ്വരൂപം സംസിദ്ധിക്കുന്നില്ല. നന്മയെ തെരഞ്ഞെടുക്കുന്നതിനുള്ള വാസനയും, നന്മ ഏതെന്നു തിരിച്ചറിയുവാനുള്ള വിവേചനയും, തിരിച്ചറിഞ്ഞു തെരഞ്ഞെടുത്ത നന്മയെ സാഫല്യത്തിലെത്തിക്കുവാനുള്ള ശക്തിയും ചേർന്നെങ്കിൽ മാത്രമേ സ്വാതന്ത്ര്യം പൂർണ്ണമാകയുള്ളു.

സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ഘടന

സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ രണ്ടു പ്രധാന ഘടകങ്ങൾ വ്യക്തിത്വത്തിൽ നിന്നുള്ള വിമോചനവും മരണാധീനതയിൽ നിന്നുള്ള വിമോചനവും ആണെന്ന് മുകളിൽ പറഞ്ഞല്ലോ. ഗ്രീഗോറിയോസിന്റെ ചിന്തയിൽ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ മൂന്നാമത്തെ ഘടകത്തിന് 'അപാഥിയ' (apatheia) അല്ലെങ്കിൽ നിഷ്കാമത എന്നു പേർ പറയും. നിഷ്കാമത എന്നുള്ളത് തികച്ചും തൃപ്തികരമായ പരിഭാഷയല്ല. മനുഷ്യനെ നന്മയുടെ പഥത്തിൽ നിന്നു തിന്മയുടെ മാർഗ്ഗത്തിലേയ്ക്കു വ്യതിചലിപ്പിക്കുന്നതൊക്കെയും കാമ (Pathos) മാണ്; സ്റ്റോയിക്കുകളുടെ ചിന്തയിൽ അപാഥിയ എന്ന പദത്തിന് തൃഷ്ണയുടെ അഭാവം എന്നാണ് അർത്ഥം. എന്നാൽ ഗ്രീഗോറിയോസിന്റെ ചിന്താഗതിയിൽ തൃഷ്ണയുടെ അഭാവം കൊണ്ടുമാത്രം കാര്യം നടക്കുകയില്ല. മനുഷ്യനെ സൃഷ്ടിച്ചിട്ടുള്ളത് പദാർത്ഥമയമായ ഈ ലോകത്തേയും പദാർത്ഥേതരമായ ദിവ്യലോകത്തേയും ഒരുമിച്ചാസ്വദിക്കുന്നതിനാണ്. നിഷ്കാമത എന്നതുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം ഉദ്ദേശിക്കുന്നത് ബാന്ധവത്തിൽ വീഴാതെ നന്മയെ ആസ്വദിക്കുന്നതിനുള്ള ശക്തിയേയാണ്. മനുഷ്യന്റെ നിഷ്കാമത എന്നു പറയുന്നത് നിശ്ചലമല്ല; പദാർത്ഥലോകത്തിൽനിന്ന് പൂർണ്ണമായും അതിരിക്തവുമല്ല. പദാർത്ഥലോകത്തേയും പദാർത്ഥേതരലോകത്തേയും ആസ്വദിച്ചു സ്വർഗ്ഗത്തിനും ഭൂമിയ്ക്കും മദ്ധ്യവർത്തിയായി ജീവിക്കുവാനാണ് അവൻ വിളിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യമെന്നു പറയുന്നതു പദാർത്ഥലോകത്തിൽ നിന്നും ശരീരപഞ്ജരത്തിൽനിന്നും ഉള്ള പൂർണ്ണമായ വിമുക്തിയല്ല, പ്രത്യുത ബാന്ധവഭയം കൂടാതെ സർവ്വനന്മയേയും ആസ്വദിക്കുന്നതിനുള്ള ശക്തിയാണ്.

സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ പൂർണ്ണതയിങ്കൽ ഗുരുത്വാകർഷണ (gravity) ത്തിന്റേയും മരണത്തിന്റെയും ബാന്ധവത്തിലുള്ള ഇപ്പോഴത്തെ സ്ഥൂലശരീരത്തെ നാം താഴെവയ്ക്കാതെ സാദ്ധ്യമല്ല. എന്നാൽ ശരീരത്തിൽനിന്നുമുള്ള മുക്തിയേക്കാൾ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ അവശ്യഘടകമായിട്ടുള്ളത് നമ്മെ അങ്ങോട്ടുമിങ്ങോട്ടും പിടിച്ചുവലിക്കുന്ന എല്ലാ ആകർഷക ശക്തികളിൽനിന്നും മോചനം പ്രാപിച്ച് അതേസമയം തന്നെ നിശ്ചലരായി നിൽക്കാതെ നാം ഉദ്ദേശിക്കുന്ന മാർഗ്ഗത്തിൽകൂടെ ചരിക്കുവാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യമാണ്. കാമം നമ്മെ അടിപ്പെടുത്തിക്കൂടാ. പക്ഷേ, സ്വാതന്ത്ര്യമെന്നു പറയുന്നതിന് കാമത്തിന്റെ അഭാവമെന്നല്ല അർത്ഥം. പ്രത്യുത നമ്മുടെ ആഗ്രഹങ്ങളെ നമ്മുടെ ഇച്ഛാശക്തിക്കനുസരണമായി നിയന്ത്രിക്കുവാനും ഭൗതിക ലോകത്തേയും ആദ്ധ്യാത്മിക ലോകത്തേയും ബാന്ധവം കൂടാതെ ആസ്വദിക്കുവാനുമുള്ള കഴിവ് എന്നാണർത്ഥം.

സ്വാതന്ത്ര്യമെന്നുള്ള പദത്തിന് ഈശ്വരസന്നിധിയിലേക്കു ഭയം കൂടാതെ പ്രവേശിക്കുവാനുള്ള സാദ്ധ്യത എന്നുകൂടെ അർത്ഥമുണ്ട്. ഈശ്വരസവിധത്തിൽ നിന്നും നമ്മെ അകറ്റി നിർത്തുന്ന സംഗതികൾ തിന്മയും കാപട്യവുമാണ്. കളങ്കമില്ലാത്ത മനഃസാക്ഷിയുള്ളവർക്കു മാത്രമേ ധൈര്യപൂർവ്വം ഈശ്വരസന്നിധിയിൽ പ്രവേശിക്കുവാൻ സാധിക്കൂ. കുറ്റബോധത്തിൽനിന്നും തിന്മയിൽ നിന്നുമുള്ള മോചനം കൂടാതെ മനുഷ്യനു

സ്വതന്ത്രനാകുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. ആകാംക്ഷയിൽ നിന്നും വ്യാകുലത്തിൽ നിന്നും വിമുക്തരായി ശിക്ഷാഭയം കൂടാതെ ഈശ്വര സവിധത്തിൽ ആടിപ്പാടി ആനന്ദിക്കുന്നതാണു സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ പരമ പ്രകടനം. പാപം ചെയ്ത ആദാമും ഹവ്വായും ഈശ്വരൻ അവരെ അന്വേഷിച്ചു വരുമ്പോൾ ഓടി ഒളിക്കേണ്ടതായി വരുന്നു. ഈശ്വരനിൽ നിന്നോ മറ്റുള്ളവരിൽ നിന്നോ ഒളിക്കുവാൻ ആവശ്യമില്ലാത്ത ഒരു സ്ഥിതിവിശേഷത്തിനാണ് സ്വാതന്ത്ര്യമെന്നു പറയുന്നത്. തികഞ്ഞ സ്വാഭാവികതയോടെ ആനന്ദ നൃത്തം ചെയ്തു മുഷിച്ചിലും അല്ലലും ഇല്ലാതെ അനുസ്യൂതമായി പ്രസരിക്കുന്ന അനന്തമായ ആനന്ദത്തെയാണ് മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യമായി നിസ്സായിലെ ഗ്രീഗോറിയോസ് വിവക്ഷിക്കുന്നത്.

ഇവിടെ ഒരു പ്രശ്നം ഉദിക്കുന്നുണ്ട്. ഈശ്വരൻ പ്രകൃത്യാ അപ്രാപ്യനും അജ്ഞേയനും ആണെങ്കിൽ മനുഷ്യനെങ്ങനെയാണു ആ സന്നിധാനത്തിലേയ്ക്കു പ്രവേശിക്കുക? പൗരസ്ത്യ ക്രിസ്തീയ ദർശനത്തിന്റെ ചില പ്രത്യേകതകൾ ഇവിടെയാണു വെളിപ്പെടുന്നത്. ഒന്നാമത്: ഈശ്വരസന്നിധാനം എന്നു പറയുന്നത് അങ്ങു ദൂരെ ലോകത്തിന്നതീതമായ ഒരു സ്ഥലത്തുള്ളതല്ല. ഈ പ്രപഞ്ചത്തിൽ തന്റെ ഇച്ഛാശക്തി മൂലം അന്തർയ്യാമിയായി സന്നിഹിതനായിരിക്കുന്ന ഈശ്വരൻ മനുഷ്യന്റെ അന്തസ്സത്തയിലും സന്നിഹിതനാണ്. ഈശ്വരദർശനം എന്നു പറയുന്നത് ഈശ്വരമുകുരമായ മനുഷ്യൻ തിന്മയിൽനിന്നും വഞ്ചനയിൽ നിന്നും അജ്ഞാനത്തിൽ നിന്നും മോചനം പ്രാപിച്ച് ഈശ്വര സാരൂപ്യം പ്രാപിക്കുമ്പോൾ മനുഷ്യൻ തന്നെ ഈശ്വരനെ പ്രതിബിംബിപ്പിക്കുന്നതിൽ നിന്നാണുണ്ടാകുന്നത്. രണ്ടാമത്: സത്തയിൽ ഈശ്വരൻ അജ്ഞേയനാണെങ്കിലും, തന്റെ ശക്തി (power, energia) യിലും ക്രിയയിലും (act) അവന്റെ സന്നിധിയിൽ പ്രവേശിപ്പാനും ഈശ്വരനെ അറിയുവാനും മനുഷ്യനു സാധിയ്ക്കും.

കർത്തൃത്വത്തിൽ കൂടെയുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം

ഇതുവരെ പ്രതിപാദിച്ചത് മനുഷ്യന് ഈശ്വരനോടുള്ള ബന്ധത്തിൽ കൂടെയുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യാനുഭവത്തെക്കുറിച്ചാണ്. ഇനി പ്രതിപാദിക്കുവാനുള്ളത് സൃഷ്ടിയുടെ നാഥനും നന്മയുടെ കർത്താവും എന്ന നിലയിൽ മനുഷ്യനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യത്തെക്കുറിച്ചാണ്. മനുഷ്യപ്രകൃതി സൃഷ്ടിയിങ്കൽതന്നെ രാജകീയമാണ്. ഈശ്വരൻ പ്രഭുവാണ്. അവന്റെ സ്വരൂപമായ മനുഷ്യനും പ്രഭു തന്നെ. അല്ലാതെ ദാസനല്ല. സർവ്വ പ്രപഞ്ചത്തിന്റേയും അധിപനാകുവാൻ വേണ്ടിയാണു മനുഷ്യനെ സൃഷ്ടിച്ചിട്ടുള്ളതെന്നു ഗ്രീഗോറിയോസ് വാദിക്കുന്നു. ഇതേപ്പറ്റി അദ്ദേഹം പറയുന്നത് മനുഷ്യന്റെ മനസ്സു മാത്രമല്ല അവന്റെ ശരീരം കൂടെ ഈ രാജത്വത്തിന് ഉതകത്തക്ക വണ്ണമാണ് സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത് എന്നാണ്. മൃഗങ്ങൾ തങ്ങളുടെ മുൻകാലുകൾ ഉപയോഗിക്കുന്നത് അവയുടെ താഴ്ത്തപ്പെട്ട തല താങ്ങാനാണ്. മനുഷ്യനാകട്ടെ തല താഴ്ത്താതെ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ച് രണ്ടു കാലുകളിന്മേൽ മാത്രം സഞ്ചരിക്കുന്നു. അവന്റെ മുൻകാലുകളായ കൈകൾ മനസ്സിന്റെ ഇച്ഛയെ അനുവർത്തിക്കുന്ന ഉപകരണങ്ങളായി മാറുന്നു. മൃഗങ്ങളുടെ വായും നാക്കും മൂക്കും ഒക്കെ ഉപയോഗിക്കുന്നത് ഭക്ഷണം മണത്തറിഞ്ഞു

കണ്ടുപിടിച്ച് ചുണ്ടും നാക്കുംകൊണ്ട് പെറുക്കി എടുത്ത് വായ്ക്കകത്താക്കാനാണ്. മനുഷ്യനാകട്ടെ അവന്റെ വായും ചുണ്ടും നാവുമൊക്കെ ഭാഷയെ ഉത്പാദിപ്പിക്കുവാനും, ഭാഷ മൂലം മനസ്സിന്റെ ശക്തിയേയും മനുഷ്യർ തമ്മിലുള്ള പരസ്പരബന്ധത്തേയും വർദ്ധിപ്പിക്കുവാനും ഉപയോഗിക്കുന്നു.

മൃഗങ്ങൾക്ക് കൊമ്പുണ്ട്, പല്ലുണ്ട്, നഖമുണ്ട്, വേഗതയുണ്ട്, ശക്തിയുണ്ട്. മനുഷ്യന് ഇവയൊന്നുമില്ല. പക്ഷേ, അതൊരു ബലഹീനതയല്ല. കാരണം സ്വാഭാവികമായി അവനില്ലാത്ത ശക്തികളെ തന്റെ ചിന്താശക്തി കൊണ്ട് ഉത്പാദിപ്പിക്കുവാൻ മനുഷ്യനു കഴിയുന്നു. ആയുധങ്ങളും ഉപകരണങ്ങളും വസ്ത്രങ്ങളും വാഹനങ്ങളുമൊക്കെ ഉണ്ടാക്കി മനുഷ്യൻ മൃഗങ്ങളുടെയും നാഥനായിത്തീരുന്നു. ഇതെല്ലാം മനുഷ്യ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ഒരു പ്രകടനം തന്നെയാണ്. സ്ഥൂലപ്രപഞ്ചത്തിൽനിന്നു വിമുക്തനായി പരമാത്മാവോടു ചേരുന്നതിൽ മാത്രമല്ല മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം കിടക്കുന്നത്. പ്രത്യുത സ്ഥൂലപ്രപഞ്ചത്തിലുള്ള വസ്തുക്കളേയും ജീവികളേയും കീഴടക്കി അവയെ ശരിയായി ഭരിക്കുന്നതിലും കൂടെയാണ് മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത്.

പക്ഷേ, ഇങ്ങനെ ഭരിക്കുന്നതു നിഷേധാത്മകമായ രീതിയിലോ സമാധാനപാലനം എന്ന അർത്ഥത്തിലോ എടുത്തുകൂടാ. പ്രകൃതിയെ കീഴടക്കുന്നത് അതിൽതന്നെ സ്വാതന്ത്ര്യമാകുന്നില്ല.

ഈശ്വരൻ സർവ്വ നന്മയുടേയും കേദാരമാണ്; ഈശ്വരസ്വരൂപമായ മനുഷ്യനും അങ്ങനെ തന്നെയാണ്. സൃഷ്ടിയെ മനുഷ്യൻ കീഴടക്കുന്നതു നന്മയെ ഉത്പാദിപ്പിക്കുവാൻ വേണ്ടിയാണ്. സയൻസും ടെക്നോളജിയും കൊണ്ട് ലോകത്തെ കീഴടക്കിയതുകൊണ്ടു മാത്രം മനുഷ്യൻ മനുഷ്യനാകുന്നില്ല. പ്രപഞ്ചത്തിലുള്ള വസ്തുക്കളേയും ജീവികളേയും ഉപയോഗിച്ചു പുതിയ നന്മകളെ സൃഷ്ടിച്ച് ഈശ്വരസ്വഭാവമാകുന്ന നന്മയുടെ പ്രകടനത്തിനായി പ്രകൃതിയെ ഉപയോഗിക്കുവാൻ മനുഷ്യനു കഴിയുമ്പോഴേ മനുഷ്യൻ പൂർണ്ണമായും സ്വതന്ത്രനാകുവാൻ ആരംഭിക്കുകയുള്ളു.

ഈശ്വരൻ നന്മയാണ്; പ്രകൃതി നന്മയുമല്ല തിന്മയുമല്ല. മനുഷ്യന് നന്മയും തിന്മയും സാദ്ധ്യതകളാണ്. ഈശ്വരന്റെ നന്മയെ പ്രകൃതിയിൽ കൂടെ പ്രദർശിപ്പിക്കുന്നതിലാണ് മനുഷ്യന്റെ സൃഷ്ടിപരമായ നന്മ കാണേണ്ടത്.

ഈശ്വരൻ തന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിൽ നന്മയെ സൃഷ്ടിക്കുന്നു. മനുഷ്യനും നന്മയെ സൃഷ്ടിക്കുന്നതു മൂലമാണ് യഥാർത്ഥത്തിൽ ഈശ്വരസ്വരൂപനും സ്വതന്ത്രനുമായിത്തീരുന്നത്.

(കേരളാ ദാർശനിക സമിതി 'സ്വാതന്ത്ര്യം' എന്ന വിഷയത്തെക്കുറിച്ച് നടത്തിയ സെമിനാറിൽ അവതരിപ്പിച്ച പ്രബന്ധം, *സ്വാതന്ത്ര്യം: ദാർശനിക ദൃഷ്ടിയിൽ*, എഡി. ആൽബർട്ട് നമ്പ്യാപറമ്പിൽ, ജനത ബുക്സ്, തേവര, 1970)

6

നാളത്തെ സമൂഹം

ദാർശനികരീത്യാ ചിന്തിയ്ക്കുമ്പോൾ നാളത്തെ സമൂഹത്തെക്കുറിച്ച് ഉദിയ്ക്കുന്ന ചില പ്രാഥമിക ചോദ്യങ്ങളെ ഉന്നയിയ്ക്കുക മാത്രമാണ് ഈ ലഘുപ്രബന്ധത്തിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം. പ്രശ്നത്തെ കൈകാര്യം ചെയ്യുന്ന രീതിയെ സംബന്ധിയ്ക്കുന്ന (methodological) ചോദ്യങ്ങളെ ആദ്യം അഭിമുഖീകരിച്ചില്ലെങ്കിൽ പ്രശ്നങ്ങൾക്കു നൽകുന്ന സമാധാനം മൗലികമായിത്തന്നെ തെറ്റിപ്പോകാൻ വഴിയുണ്ട്.

ഒന്നാമത്തെ പ്രശ്നം നാളത്തെ സമൂഹം എന്നു പറയുന്നത് ഒരു കെട്ടിടം പണിയുകയോ ഒരു പാലമോ ഡാമോ തീർക്കുകയോ ചെയ്യുന്നതുപോലെ എഞ്ചിനീയറന്മാർ ഒരുമിച്ചിരുന്ന് ഏട്ടിൽ വരച്ചിട്ട് കൺട്രാക്റ്റ് കൊടുത്തു പണിയിയ്ക്കാവുന്ന ഒരു സാധനമാണോ എന്നുള്ള വിഷയമാണ്. സമൂഹം എന്നു പറയുന്നത് മനുഷ്യർ വിഭാവനം ചെയ്ത് സൃഷ്ടിയ്ക്കുന്ന ഒരു വസ്തുവാണോ? അതോ ചെടികളും മറ്റും നടുന്നതുപോലെ ശരിയായ വിത്ത് വിതച്ച് വേണ്ട വെള്ളവും വളവും കൊടുത്താൽ താനേ വളർന്നുവരുന്ന സംഗതിയാണോ? അതോ കോഴിയെ വളർത്തുന്നതുപോലെ കുറെ മുട്ട വിരിയുവാൻവച്ച് കോഴിക്കുഞ്ഞ് വിരിഞ്ഞു കഴിയുമ്പോൾ കൂടുകെട്ടി വേണ്ട ഭക്ഷണവും കൊടുത്ത് രോഗങ്ങൾക്കെതിരായുള്ള കുത്തിവയ്പുമെല്ലാം കഴിച്ച് വളർത്തിക്കൊണ്ടു വരാവുന്ന ഒരു സാധനമാണോ? ഡാമായാലും മരമായാലും ജീവജാലസമൂഹമായാലും മനുഷ്യന്റെ അറിവിന്നും അടവുകൾക്കും വിധേയമായ വസ്തുക്കളെ പ്രകൃതിനിയമങ്ങളനുസരിച്ച് വളർത്തിയെടുക്കുക എന്നത് നമുക്കു സാധിയ്ക്കുന്ന കാര്യമാണ്. അതുപോലെയാണോ സമൂഹം കെട്ടിപ്പടുക്കുന്നത്? പ്രഥമദൃഷ്ട്യാ ചില വ്യത്യാസങ്ങളൊക്കെയുണ്ടെന്ന് ആർക്കും കാണാവുന്നതാണ്. ഒന്നാമത്, ഒന്നുമില്ലാത്ത അവസ്ഥയിൽ നിന്ന് നാളത്തെ സമൂഹത്തെ കെട്ടിപ്പടുക്കുകയല്ല, ഇന്നുള്ള സമൂഹത്തെ നാം വിഭാവനം ചെയ്യുന്ന രീതിയിലുള്ള നാളത്തെ സമൂഹമായി പരിവർത്തനം ചെയ്യിച്ചെടുക്കുകയാണല്ലോ കർത്തവ്യം. നാളെയുടെ ആകൃതി മാത്രമറിഞ്ഞാൽപ്പോരാ ഇന്നത്തേതിൽനിന്ന് നാളത്തേതിലേക്ക് മാറുവാനുള്ള മാർഗ്ഗംകൂടി അറിയണം. ഇന്നുള്ളതിന്റെ ഒരു പരിവർത്തിതരൂപമായിട്ടു മാത്രമേ നാളത്തേതിനെ വിഭാവനം ചെയ്യുവാൻ സാധിക്കൂ. രണ്ടാമത്തെ പ്രശ്നം കല്ലും കുമ്മായവും പോലെയൊ വിത്തും വളവും പോലെയൊ മുട്ടയും കോഴിത്തീറ്റയും പോലെയൊ മനുഷ്യജ്ഞാനത്തിന്നും മനുഷ്യന്റെ കൈകാര്യത്തിനും വിധേയമാകുന്ന വസ്തുവല്ല മനുഷ്യൻ എന്നു പറയുന്നത്. സ്വാതന്ത്ര്യമുള്ള ജീവിയാണ് മനുഷ്യൻ. അവൻകൂടെ സമ്മതിച്ചെങ്കിലേ അവനെ പരിവർത്തനം ചെയ്യിക്കാനാവൂ. കോഴി വളർത്തുന്നതിൽ കോഴിയുടെ സഹകരണം കിട്ടുന്നതിനേക്കാൾ കുറെക്കൂടി പ്രയാസവും, കുറെക്കൂടെ ആവശ്യവും ആണ് സമൂഹപരിവർത്തനത്തിന് സമൂഹാംഗ

ങ്ങളുടെ സഹകരണം സിദ്ധിയ്ക്കുകയെന്നത്.

ഭവ്യവിജ്ഞാനീയം

പാശ്ചാത്യരാജ്യങ്ങളിൽ അടുത്ത കാലത്ത് ഉടലെടുത്തിട്ടുള്ള ഒരു നവീന ശാസ്ത്രമാണ് Futurology അഥവാ ഭവ്യവിജ്ഞാനീയം എന്നു പറയുന്നത്. ഏതെങ്കിലും ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ ഇന്നത്തെ സ്ഥിതിയും സാദ്ധ്യതകളും അറിയാമെങ്കിൽ, നാളത്തെ സമൂഹം ഏതു തരത്തിലായിരിക്കാമെന്നുള്ളതിനെക്കുറിച്ച് പരിമിതമായ, വിരലിലെണ്ണാവുന്ന, സാദ്ധ്യതാസംഹിതകൾ മാത്രമേയുള്ളുവെന്നും, ഈ സാദ്ധ്യതാസംഹിതകളെ കമ്പ്യൂട്ടർകൊണ്ട് കണക്കാക്കിയെടുക്കാമെന്നുമാണ് ഈ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഭാവം. പാശ്ചാത്യ രാജ്യങ്ങളിലും ഐക്യരാഷ്ട്രമണ്ഡലങ്ങളിലും വളരെയധികം കോളിളക്കങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കിയ ഒരു ഗ്രന്ഥമാണ് *വികസനത്തിന്റെ പരിമിതികൾ* അഥവാ The Limits to Growth എന്ന ലഘുഗ്രന്ഥം. അമേരിക്കയിലെ മാസച്യുസറ്റ്സ് ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട് ഓഫ് ടെക്നോളജി 1970-ൽ ഗവേഷണം ആരംഭിച്ച മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ പരിതസ്ഥിതി (Predicament of Mankind) എന്ന പ്രോജക്ടിന്റെ ആദ്യത്തെ റിപ്പോർട്ടാണ് ഈ ഗ്രന്ഥം. മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ ഭാവിയെക്കുറിക്കുന്ന അഞ്ചു വിവിധ വിഷയങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചുള്ള സ്ഥിതിവിവരണക്കണക്കുകൾ ഒരു കമ്പ്യൂട്ടറിൽ പ്രോഗ്രാം ചെയ്തു ഈ ഉപഗ്രഹത്തിലെ മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ ഭാവിയെക്കുറിച്ചുള്ള സാദ്ധ്യതകളെ കണക്കാക്കുന്നതാണ് ഈ റിപ്പോർട്ട്. ജനസംഖ്യ, കാർഷികവിഭവങ്ങളുടെ ഉൽപ്പാദനം, പ്രകൃതിവിഭവങ്ങളുടെ ലഭ്യത, വ്യാവസായിക ഉൽപ്പാദനം, പരിസര മലിനീകരണം എന്നിങ്ങനെ അഞ്ചു കാര്യങ്ങളാണ് കണക്കിലെടുത്തത്. ലോകത്തിന്റെ ഭാവിയെക്കുറിച്ചുള്ള ആറേഴു വ്യത്യസ്ത മാതൃകകളെ പരിശോധിച്ചു നോക്കിയതിൽ നിലനിന്നുപോകുവാൻ സാധ്യതയുള്ള ഏക മാതൃക മാത്രമേയുള്ളുവെന്നായിരുന്നു അന്താരാഷ്ട്രീയ പണ്ഡിതന്മാരുടെ ഈ സംഘത്തിന്റെ ദൃഢമായ നിഗമനം.

ലോകജനസംഖ്യയും ലോകസാമ്പത്തിക വികസനവും ഇനിയൊരിക്കലും വർദ്ധിക്കാത്ത വിധത്തിൽ നിയന്ത്രിക്കപ്പെടുന്ന ഒരു ലോകത്തിന്നു മാത്രമേ ഈ ശതാബ്ദത്തിന്റെ അന്ത്യത്തെ അതിജീവിക്കുവാൻ സാധിക്കയുള്ളുവെന്നതാണ് ഈ പ്രാഥമിക റിപ്പോർട്ടിന്റെ ചുരുക്കമായ ഉള്ളടക്കം. 1972 ൽ ഈ ഗ്രന്ഥം പ്രസിദ്ധം ചെയ്തതിനുശേഷം അതേക്കുറിച്ച് അന്താരാഷ്ട്രമണ്ഡലങ്ങളിലുണ്ടായിട്ടുള്ള വിമർശനങ്ങളെ കണക്കിലെടുത്തുകൊണ്ട് രണ്ടാമതൊരു ഗവേഷണം നടക്കുകയും അതിന്റെ ഫലം ഈ വർഷത്തിൽ പ്രസിദ്ധം ചെയ്യുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. ആദ്യത്തെ ഗവേഷണ റിപ്പോർട്ടിനെതിരായി ഉണ്ടായ ഏറ്റവും നിശിതമായ വിമർശനം സാമ്പത്തിക വികസനത്തിന്റെ വിവിധ ഘട്ടങ്ങളിൽ എത്തിയിട്ടുള്ള ലോകവിഭാഗങ്ങളെ വെവ്വേറെ കണക്കിലെടുക്കാതെ, ലോകത്തെ മുഴുവനും കൂടെ ഒറ്റ യൂണിറ്റായി കണക്കിലെടുത്തു എന്നുള്ളതായിരുന്നു. രണ്ടാമത്തെ റിപ്പോർട്ടിലാകട്ടെ, വികസിത രാഷ്ട്രങ്ങളെയും വികസ്വരരാഷ്ട്രങ്ങളെയും വികസനത്തിന്റെ മാത്രയനുസരിച്ച് പല ഗ്രൂപ്പുകളായി തരംതിരിച്ചുകൊണ്ട് ലോകത്തിന്റെ ഭാവിസാദ്ധ്യതകളെ നിർണ്ണയിക്കുവാനാണ്

ഉദ്യമിച്ചിട്ടുള്ളത്. വികസിത രാഷ്ട്രങ്ങളിൽ പലതും ആവശ്യത്തിലധികം വികസിച്ചു പോയിട്ടുള്ളതുകൊണ്ട് വിവികസനം അഥവാ De-development ഉണ്ടായെങ്കിൽ മാത്രമേ ലോകത്തിന്റെ ഭാവി സുക്ഷിതമാകയുള്ളു എന്നും വികസ്വരരാഷ്ട്രങ്ങളുടെ വികസനത്തിനുള്ള താമസവും വികസിതരാഷ്ട്രങ്ങളുടെ ആവശ്യത്തിൽ കവിഞ്ഞുള്ള വികസനവും തമ്മിൽ അടുത്ത ബന്ധമുണ്ടെന്നും ഈ ഗവേഷണംകൊണ്ട് തെളിഞ്ഞിരിയ്ക്കുന്നു.

ഭാരതത്തിലെ മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ ഭാവി

ഒരു രാഷ്ട്രത്തിൽ പ്രതിവർഷം ഉണ്ടാകുന്ന കാർഷിക വ്യവസായിക ഉല്പന്നങ്ങളുടെയും സേവനങ്ങളുടെയും ആകെത്തുകയാകുന്ന Gross National Product അഥവാ G.N.P. എന്ന മാത്രയാണ് രാഷ്ട്രങ്ങളുടെ വികസനത്തെ അളക്കുവാൻ ഈ അടുത്ത കാലം വരെ ഉപയോഗിച്ചു വന്നിരുന്നത്. ഉല്പന്നങ്ങളുടെയും സേവനങ്ങളുടെയും ആകെത്തുക വർദ്ധിപ്പിക്കുന്നതിനോടൊപ്പംതന്നെ അവയുടെ വിതരണത്തിൽ നീതി പുലർത്തുകയെന്നുള്ളത് കൂടെ നടന്നെങ്കിലേ വികസനം കൊണ്ട് പാവപ്പെട്ടവന് പ്രയോജനം ഉണ്ടാവുകയുള്ളു. വിതരണത്തിലുള്ള നീതിയെ അളക്കുവാൻ G.N.P. എന്ന അളവുകോൽ കൊണ്ടു സാദ്ധ്യമല്ല. വിതരണനീതി കൂടി അളക്കാവുന്ന അളവുകോൽ ഉണ്ടാക്കുന്ന പ്രശ്നം ലോകരാഷ്ട്രങ്ങളുടെ ശ്രദ്ധയെ ആകർഷിയ്ക്കുവാൻ തുടങ്ങിയിട്ട് വർഷങ്ങൾ പലതായിട്ടുണ്ടെങ്കിലും തികച്ചും തൃപ്തികരമായ ഒരു ഉപകരണം ഇതുവരെ ഉടലെടുത്തിട്ടില്ല. ഉൽപ്പാദന മാധ്യമങ്ങളുടെ ഉടമയും നിയന്ത്രണവും ചുരുക്കം ചില മുതലാളിമാരുടെ കയ്യിലാണോ, ഗവൺമെന്റ് ഉദ്യോഗസ്ഥന്മാരുടെ കയ്യിലാണോ, മഹാജനങ്ങളുടെ സ്വാധീനത്തിലാണോ എന്നുള്ള കാര്യവും G.N.P. എന്നുള്ള അളവുകോൽ കൊണ്ട് അറിയുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല.

ഭാരതത്തിലുണ്ടായിട്ടുള്ള വികസനത്തെ, അന്താരാഷ്ട്രീയമണ്ഡലങ്ങളിൽ ഇന്നലെവരെ വിലയിരുത്തിയിരുന്നത് G.N.P. എന്ന അളവുകോൽ കൊണ്ടു മാത്രമായിരുന്നതുകൊണ്ട് താരതമ്യേന പിന്നോക്കം കിടക്കുന്നവരുടെ കൂട്ടത്തിലാണ് വ്യാവസായിക വികസനത്തിൽ ലോകത്തിലെ നൂറിൽപ്പരം രാഷ്ട്രങ്ങളിൽ അഞ്ചാം സ്ഥാനമുള്ള ഇന്ത്യയെ മറ്റുള്ളവർ കണക്കാക്കുന്നത്. വിതരണനീതിയിലും ജനസംഖ്യാനുപാതികമായ ഉൽപ്പാദനത്തിലും നമ്മുടെ സ്ഥിതി വേണ്ടത്ര മെച്ചപ്പെട്ടിട്ടില്ലെന്നതാണ് പരമാർത്ഥം. ഇത് രണ്ടും ഭേദപ്പെടാതെ നിവൃത്തിയില്ല.

പക്ഷേ, അതിനേക്കാൾക്കവിഞ്ഞ ഒരു പ്രശ്നം നമ്മെ അഭിമുഖീകരിക്കുന്നില്ലേ എന്ന് ചിന്തിയ്ക്കേണ്ടുന്നത് ആവശ്യമാണ്. എല്ലാവർക്കും ഉണ്ണാനും ഉടുക്കാനും കിടക്കാനും പഠിക്കാനും ഉള്ള സാദ്ധ്യതകൾ ഒരു പരിധി വരെ ഉണ്ടാവുകയെന്നുള്ളത് ആവശ്യമെന്ന് നിസ്സംശയമാണ്. പക്ഷേ സാമ്പത്തിക വികസനത്തിൽ വികസിതരാഷ്ട്രങ്ങളുടെ ഒപ്പമെത്തുക എന്നുള്ള രാഷ്ട്രീയലക്ഷ്യം വഹിച്ചുകൊണ്ടുള്ള പദ്ധതികളെ നാം ആവിഷ്കരിക്കുന്നത് എത്രമാത്രം ബുദ്ധിപൂർവ്വകമായിരിയ്ക്കുമെന്ന് ചിന്തിച്ചില്ലെങ്കിൽ കുഴപ്പമുണ്ട്. ഉദാഹരണമായിട്ട് സ്വീഡൻ പോലുള്ള ഒരു രാഷ്ട്രത്തെ നമുക്കെടുക്കാം. ഗർഭപാത്രം മുതൽ ശവകുടീരം വരെയുള്ള

സ്ഥിതിസമത്വം (Socialism from womb to tomb) എന്ന് സ്വീഡീഷ് സോഷ്യലിസത്തെ വിശേഷിപ്പിക്കാറുണ്ട്. സ്വീഡനിൽ പാവപ്പെട്ടവരില്ല. ഉൽപ്പാദനം വേണ്ടത്രയുണ്ട്. വിതരണത്തിൽ നീതിയും ഏറെക്കുറെയുണ്ട്. അതേസമയംതന്നെ ആത്മഹത്യകളുടേയും ആൽകോഹോളിസത്തിന്റേയും Drug addiction ന്റെയും അനുപാതം അനുദിനം വർദ്ധിച്ചുവരുന്നുവെന്നു മാത്രമല്ല, മനുഷ്യന് മറ്റു മനുഷ്യരെക്കൊണ്ടുള്ള ആവശ്യം കുറയുന്നതോടുകൂടെ മാനുഷികബന്ധങ്ങളുടെ ശിഥിലീകരണവും തൽഫലമായ വിമാനുഷീകരണവും (De-humanisation) വർദ്ധിച്ചുവരുന്നതായിട്ടാണ് കാണുന്നത്. നാമും സ്ഥിതിസമത്വവും ഒക്കെ അന്വർത്ഥമാക്കിത്തീർത്ത്, വിതരണത്തിൽ നീതിയും പുലർത്തി സ്വീഡൻകാരെപ്പോലെ ആയിക്കഴിഞ്ഞ ശേഷം അതിൽനിന്നുണ്ടാകുന്ന മറ്റു പ്രശ്നങ്ങളെക്കുറിച്ച് പരിചിന്തനം ചെയ്താൽ മതിയോ അതോ സ്വീഡീഷ് സോഷ്യലിസത്തിന്റെ ലക്ഷ്യദർശനത്തിൽ പാകപ്പിഴ വല്ലതും വന്നുപോയിട്ടുണ്ടോ എന്നു ഇപ്പോൾ തന്നെ പരിശോധിയ്ക്കേണ്ട ആവശ്യമുണ്ടോ?

നാളത്തെസമൂഹം: മൂലതത്വങ്ങൾ

ഭാരതത്തോട് വലിയ മൈത്രിയൊന്നും കാണിക്കാത്ത, നമ്മുടെ അയൽക്കാരി ചൈനയുടെ ചരിത്രത്തിൽ അടുത്തകാലത്ത് ഉണ്ടായിട്ടുള്ളതും ഇപ്പോഴും തുടർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതുമായ ഒരു വിവാദവിഷയമാണ്, രാഷ്ട്രീയപദ്ധതിയിൽ പ്രഥമസ്ഥാനം നൽകേണ്ടത്, ഉൽപ്പാദനമാത്ര വർദ്ധിപ്പിയ്ക്കുന്നതിനാണോ, ഉൽപ്പാദനപ്രക്രിയയുടെ ഉദ്ദേശ്യത്തിൽ വ്യത്യാസം വരുത്തി മഹാജനങ്ങളുടെ മനഃപരിവർത്തനം വരുത്തുന്നതിന്നാണോ എന്നുള്ള ചോദ്യം. മഹാജനങ്ങൾ ഉൽപ്പാദന പ്രക്രിയകളിൽ ഏർപ്പെടുന്നത് ലാഭതൃഷ്ണ കൊണ്ടും സ്വാർത്ഥത്തെ അല്ലെങ്കിൽ സ്വന്തസുഖത്തെ ആരായുന്നതുകൊണ്ടും ആണെങ്കിൽ ഉൽപ്പാദനം എത്ര തന്നെ വർദ്ധിച്ചാലും വിതരണത്തിൽ എത്ര തന്നെ നീതി ഉണ്ടായിരുന്നാലും മനുഷ്യൻ മനുഷ്യനായി വളരുവാൻ സാധിയ്ക്കുകയില്ലെന്നുള്ളതാണ് ഇരുപതാം ശതാബ്ദത്തിലെ ഉന്നത ദാർശനികന്മാരിലൊരാളായ മാവോ - സെ - തുംഗിന്റെ ഉപദേശം. അതുപോലെ തന്നെ പ്രാധാന്യമുള്ള മറ്റൊരു സംഗതിയാണ് നേതാക്കന്മാരും നയിക്കപ്പെടുന്നവരും തമ്മിലുള്ള ബന്ധവും, പ്രത്യേകിച്ച് രാജ്യത്തെ വികസനശ്രമങ്ങളിൽ ഗവൺമെന്റ് ഉദ്യോഗസ്ഥന്മാർക്കുള്ള പ്രത്യേക മനോഭാവവും.

വ്യക്തിപരമായ ലാഭമോഹത്തെ വിപാടനം ചെയ്യാതെ, ഓരോ വ്യക്തിയ്ക്കും സ്വാർത്ഥത്തിന് വേണ്ടിയല്ല സാമൂഹ്യസേവനത്തിനു വേണ്ടി, വേല ചെയ്യാനുള്ള പ്രചോദനം നൽകാതെ, ഭാരതത്തിൽ ദാരിദ്ര്യം വിപാടനം ചെയ്ത് വിതരണനീതി പുലർത്തിയതുകൊണ്ടു മാത്രം മനുഷ്യന്റെ മനുഷ്യത്വം പുലർത്തുന്ന നാളത്തെ സമൂഹം കെട്ടിപ്പടുക്കാനാവില്ലെന്ന് നിശ്ചയമാണ്. ഗവൺമെന്റ് ഉദ്യോഗസ്ഥന്മാരുടേയും ഉദ്ദേശ്യം ശമ്പളമോ കൈക്കൂലിയോ വാങ്ങി സ്വന്തവരുമാനം വർദ്ധിപ്പിയ്ക്കുകയെന്നുള്ളതാണെങ്കിൽ അങ്ങനെയൊരു ഗവൺമെന്റിന് മാനുഷികതയുള്ള നാളത്തെ സമൂഹം കെട്ടിപ്പടുക്കുവാൻ സാധിക്കയില്ലെന്നുള്ളത് നമുക്കിന്നും ബോദ്ധ്യ

മായിട്ടില്ലെന്നു തോന്നുന്നു.

അതേപ്പറ്റി ചിന്തിയ്ക്കുമ്പോൾ ഉദിയ്ക്കുന്ന പ്രധാന പ്രശ്നം, മനുഷ്യ സമൂഹത്തിൽ രാഷ്ട്രത്തിന് അഥവാ ഗവൺമെന്റിന് ഉള്ള സ്ഥാനമെന്തെന്നുള്ളതാണ്. ഇത് സംബന്ധിച്ച് തന്റെ ചെറുപ്പകാലത്ത് (1843-ൽ) കാറൽ മാർക്സ് എഴുതിയിട്ടുള്ള ചില പ്രബന്ധങ്ങൾ ഇന്നും ചിന്തോദ്ദീപകങ്ങളാണ്. ഹേഗലിന്റെ രാഷ്ട്രദർശനത്തെ വിമർശിച്ചുകൊണ്ട് അദ്ദേഹമെഴുതിയ ഈ പ്രബന്ധങ്ങളിൽ പലതും ഹേഗൽ സ്പെഷലിസ്റ്റുകൾക്ക് മാത്രം താല്പര്യമുള്ളവയാണ്. എന്നാൽ നമ്മെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പ്രധാനമായിട്ടുള്ളത് ഇന്നത്തെ രാഷ്ട്രമീമാംസയിൽ പലരും അടിസ്ഥാനമായി കരുതുന്ന ചില തത്വങ്ങളെ മാർക്സ് ചോദ്യം ചെയ്യുന്നുവെന്നുള്ളതത്രെ.

സ്റ്റേറ്റ് അല്ലെങ്കിൽ ഗവൺമെന്റ് എന്ന് പറയുന്നത് വ്യക്തികളുടെ സ്വകാര്യതാല്പര്യങ്ങൾക്കും സ്വന്ത അവകാശങ്ങൾക്കും ഉപരിയായുള്ളതും എന്നാൽ അതേസമയം തന്നെ എല്ലാ വ്യക്തികളുടെയും പൊതുവായ താല്പര്യങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നതു മൂലം പ്രത്യേക വ്യക്തിതാല്പര്യങ്ങളെ പൊതുതാല്പര്യങ്ങളുമായി അനുരഞ്ജിപ്പിയ്ക്കത്തക്കവിധം വ്യക്തികൾക്ക് അവകാശങ്ങൾക്കനുസൃതമായ ചുമതലകളും നല്കുന്നതുമായ ഒരു പൊതു യാഥാർത്ഥ്യമാണെന്നാണ് ഹേഗലിന്റെ നിർവചനം. അതായത് സമൂഹത്തിൽ യഥാർത്ഥ സ്വാതന്ത്ര്യം പുലർത്തണമെങ്കിൽ വ്യക്തികളുടേയും കുടുംബങ്ങളുടേയും സ്വകാര്യ താല്പര്യങ്ങളും അവരുടെ പൊതുതാല്പര്യങ്ങളും തമ്മിൽ അനുരഞ്ജിപ്പിയ്ക്കുന്ന ഒരു വ്യവസ്ഥിതിയുണ്ടാകണമെന്ന് ചുരുക്കം. സ്വകാര്യതാല്പര്യങ്ങളെ സംരക്ഷിയ്ക്കുന്ന നിയമങ്ങൾ പൊതു താല്പര്യവിരുദ്ധമാകരുതല്ലോ. രണ്ടും തമ്മിൽ പൊരുത്തമില്ലാതെ വന്നാൽ പൊതുതാല്പര്യത്തിന് മാത്രം പരിഗണന കൊടുത്തിട്ട്, കുറേപ്പേരുടെ സ്വകാര്യ താല്പര്യത്തെ അവഗണിയ്ക്കാമെന്നൊരു വ്യംഗ്യം ഇവിടെയില്ലേ? സ്വകാര്യതാല്പര്യങ്ങൾ പൊതുതാല്പര്യത്തിന് വിധേയമാണ്, പൊതുതാല്പര്യത്തെ ആശ്രയിച്ചു മാത്രമേ സ്വകാര്യതാല്പര്യങ്ങളുടെ സംരക്ഷണയ്ക്കുള്ള നിയമങ്ങൾ രാഷ്ട്രത്തിന് വിഭാവനം ചെയ്യാൻ സാധിയ്ക്കൂ. പക്ഷേ പൊതുതാല്പര്യങ്ങൾക്ക് വേണ്ടി സ്വകാര്യതാല്പര്യങ്ങളെ മുഴുവനേ ബലികഴിയ്ക്കാനാവില്ല. രണ്ടിനും പരിധികൾ നിർണ്ണയിയ്ക്കണം. പ്രശ്നം അവിടെ നില്ക്കുന്നില്ല. ഹേഗലിന്റെ ചിന്തയിൽ രാഷ്ട്രമാണ് ആത്യന്തികമായ 'ആശയ'ത്തിന്റെ (idea) അല്ലെങ്കിൽ 'ആത്മാ'വിന്റെ (spirit) ഉടലെടുത്തരൂപം. രാഷ്ട്രമെന്നുള്ള ആ യാഥാർത്ഥ്യം കാണപ്പെടുന്നത് കുടുംബങ്ങളായും സമൂഹമായും എന്നല്ലാതെ കുടുംബങ്ങളും സമൂഹങ്ങളുമല്ല യാഥാർത്ഥ്യം. രാഷ്ട്രമാകുന്ന യാഥാർത്ഥ്യം വ്യത്യസ്ത നിലകളിലുള്ള കുടുംബങ്ങളായും സാഹചര്യങ്ങളനുസരിച്ച് ഉച്ചനീചത്വമുള്ള കൂട്ടങ്ങളായും കാണപ്പെടുന്നു എന്നാണ് ഹേഗൽ പറയുന്നത്. ജനങ്ങളല്ല പ്രധാനം, രാഷ്ട്രമാണ് പ്രധാനം എന്നിവിടെ വിവക്ഷയുണ്ടെന്നതാണ് മാർക്സിന്റെ വിമർശനം. രാഷ്ട്രത്തിന് പരമാധികാരം (sovereignty) ഉണ്ടാകുന്നതിന്റെയും കാരണം ഇതു തന്നെ. രാഷ്ട്രമെന്ന യാഥാർത്ഥ്യം "ആത്മാ'വിന്റെ ദൃഷ്ടപ്രകടനമാണെങ്കിൽ അതിന് അതിന്റേ

തായ ഇച്ഛാശക്തി (will) യുണ്ടായിരിയ്ക്കണമല്ലോ. ഈ ഇച്ഛാശക്തിയുടെ ദൃഷ്ടരൂപമാണ് പരമാധികാരം അല്ലെങ്കിൽ (sovereignty) എന്ന് ഹേഗൽ വാദിച്ചു.

അപ്പോൾ രാഷ്ട്രം ഉണ്ടാകുന്നത് ജനങ്ങളിൽ നിന്നല്ല. 'ആത്മാവാ'കുന്ന ആ യാഥാർത്ഥ്യം ദൃഷ്ടരൂപം കൈക്കൊള്ളുന്നതാണ് രാഷ്ട്രം. ആ ദൃഷ്ട യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ ഇഷ്ടികകളാണ് വ്യക്തികളും കുടുംബങ്ങളുമൊക്കെ യെന്ന് ഹേഗൽ ചിന്തിച്ചതായി തോന്നും എന്നാണ് മാർക്സ് പറഞ്ഞത്. രാഷ്ട്രമാണ് കർത്താവ്, subject ജനങ്ങൾ, അതിന്റെ ക്രിയ അല്ലെങ്കിൽ predicate. അങ്ങിനെവന്നാൽ രാഷ്ട്രം എന്ന് പറയുന്നത് മനുഷ്യരിൽ നിന്നും ഇതരീകരണം ഭവിച്ച ഒരു യഥാർത്ഥ്യമായിത്തീരുന്നു എന്ന് മാർക്സ് വാദിച്ചു.

ഹേഗലിന്റെ ചിന്തയിൽ രാഷ്ട്രമാകുന്ന personality യെ രാജാവിന്റെ വ്യക്തിത്വത്തിലാണ് കേന്ദ്രീകരിച്ചത്. രാജാവ് എന്ന് പറയുന്ന യാഥാർത്ഥ്യം സമൂഹത്തിൽ നിന്നുണ്ടാവുന്നതല്ല. സ്വയംഭൂ (self originating) ആണെന്ന് വാദിയ്ക്കുവാൻ മാത്രം അത്രയ്ക്ക് ആസ്ട്രിയൻ മോണാർക്കിയുടെ അടിമയായിരുന്നു ഹേഗൽ. മാർക്സ് പറഞ്ഞു: രാജാവു മാത്രമല്ല രാജാവിന്റെ തലയിലുള്ള പേനുംകൂടെ സ്വയംഭൂവാണ്. അതുകൊണ്ടുമാത്രം രാജാവിന്റെ പരമാധികാരം വകവെച്ചു കൊടുക്കാനാവില്ല. രാഷ്ട്രത്തിന്റെ പരമാധികാരം എന്നു പറയുന്നത് രാജാവിന്റെ സ്വേച്ഛാ പ്രഭുത്വമാണെന്ന് വാദിയ്ക്കുന്ന ഐഡിയലിസം അടിമുതലേ തെറ്റാണെന്ന് മാർക്സ് തീരുമാനിച്ചു.

അവിടെനിന്ന് പിന്നെ ഫോയർബാഖിന്റെയും പ്രൂധോണിന്റെയും ഹെഗേലിയൻ വിമർശനം ഉപയോഗിച്ചുകൊണ്ട് മാർക്സ് മുൻപോട്ട് പോയി. മനുഷ്യസമൂഹത്തിലെ യഥാർത്ഥ കർത്താവ് തൊഴിൽക്കാരനാണെന്നും, എന്നാൽ അവനെ വെറും ഒരു വസ്തുവാക്കി മാറ്റിയിട്ട്, അവനെ ഉപയോഗിച്ച് തങ്ങളുടെ അത്യാർത്തിയെ പൂരിപ്പിയ്ക്കുവാൻ ശ്രമിയ്ക്കുന്ന ഒരു വർഗ്ഗത്തിന്റെ വക്താവാണ് ദാർശനികനെന്നും മാർക്സ് തീരുമാനിച്ചു.

രണ്ട് പ്രശ്നങ്ങൾ

മാർക്സിന്റെ വിമർശനത്തിൽ നിന്ന് ഉദിയ്ക്കുന്ന രണ്ട് പ്രശ്നങ്ങൾ മാത്രം ഉന്നയിച്ചുകൊണ്ട് ഈ പ്രബന്ധം ഉപസംഹരിയ്ക്കണമെന്നാഗ്രഹിക്കുന്നു.

ഒന്നാമത്തേത് objectification - വസ്തുവൽക്കരണം. രണ്ടാമത്തേത് theory - practice separation - ദർശകപ്രാവർത്തിക വ്യവച്ഛേദനം.

M.I.T. പ്രോജക്റ്റിൽ മാത്രമല്ല, നമ്മുടെ നാഷനൽ പ്ലാനുകളിലും ഒക്കെ മനുഷ്യനെ വെറും ഒരു Object ആയി കാണുന്നതുകൊണ്ടല്ലേ അവനെ കോഴിമുട്ടയെണ്ണുന്നതുപോലെ എണ്ണി, ജനസംഖ്യ എന്നൊരു സ്ഥിതിവിവരക്കണക്കാക്കി, കമ്പ്യൂട്ടറിന്നകത്തേയ്ക്ക് പ്രോഗ്രാം ചെയ്യുന്നത്? മനുഷ്യനെ വെറും labour force (മലയാളത്തിൽ കൂലിപ്പട്ടാളം എന്നാണോ തർജ്ജമ) അല്ലെങ്കിൽ productor labour എന്നൊക്കെയാണല്ലോ നമ്മുടെ നാഷനൽ പ്ലാനിലും ഒക്കെ കണക്കാക്കുന്നത്. ഇത് എന്തുമാത്രം

ന്യായീകരിക്കാം. 'നാളത്തെ സമൂഹം' എന്ന് പറയുന്നതിന്റെ ഇഷ്ടികകളാണോ നമ്മുടെ നാട്ടിലെ 57 കോടി മനുഷ്യർ? അവരെ വെറും ഒരു employment potential ആയി മാത്രം കരുതി capital, management, resources, labour എന്നിങ്ങനെയുള്ള വികസനമാദ്ധ്യമങ്ങളുടെ കൂട്ടത്തിൽ കോഴിമുട്ടയും കോഴിത്തീറ്റയുംപോലുള്ള ഒരു object ആയിട്ടല്ലേ നാം കണക്കാക്കുന്നത്.

ഈ പ്രശ്നം വെറും ഒരു സാങ്കേതിക പ്രശ്നമാണ്. പ്രായോഗികമായി ഈ ചോദ്യത്തിന് പ്രാധാന്യമൊന്നുമില്ല എന്ന് പ്രഥമദൃഷ്ട്യാ തോന്നിയേക്കാം. പക്ഷേ the objectification of humanity എന്ന് പറയുന്നത് വിമാനുഷീകരണത്തിന്റെ പ്രഥമപടിയാണ്. മനുഷ്യനെ മനുഷ്യനല്ലാതാക്കുന്ന കാര്യമാണ് എന്ന് ദാർശനികൻ പറഞ്ഞാൽ, ഈ വിമാനുഷീകരണം ഉണ്ടാകുന്നത് എങ്ങിനെയാണെന്ന് കൂടി പറഞ്ഞു മനസ്സിലാക്കേണ്ടുന്ന ചുമതല ദാർശനികനുണ്ട്.

കാറൽ മാർക്സ് 1845-ൽ എഴുതിയ ചില കുറിപ്പുകൾ ഈ വിഷയത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചിന്തയുടെ അടിസ്ഥാനമിട്ടു. കാന്റിന്റെ ചിന്തയെ പിന്തുടർന്നുകൊണ്ട് ഫോയർ ബാഖ് വസ്തുക്കളായി ബാഹ്യലോകത്തിലുള്ള object കളെയും ബോധതലത്തിലുള്ള object കളെയും രണ്ടായി വേർതിരിച്ചു. പക്ഷേ ഫോയർ ബാഖിന് രണ്ടു തെറ്റുകൾ പറ്റിയെന്നാണ് മാർക്സിന്റെ കുറിപ്പുകളിലെ സൂചന. ഒന്നാമത് ബാഹ്യലോകത്തിലെ വസ്തുക്കളെ ബോധതലത്തിലാക്കിയതിനു ശേഷം ഉണ്ടാകുന്ന ബോധതലത്തിലവശേഷിയ്ക്കുന്ന പ്രതീതിയെ അഥവാ പ്രതിച്ഛായയെ ആണ് ഫോയർ ബാഖ് കണക്കിലെടുത്തത്. അല്ലാതെ ബോധമുള്ള മനുഷ്യനും ബാഹ്യലോകത്തിലെ വസ്തുവും തമ്മിൽ ഇന്ദ്രിയാനുഭൂതി മൂലം ഉണ്ടാകുന്ന ബന്ധത്തെ (Perceiving activity not perception remaining in Consciousness) കണക്കിലെടുക്കുവാൻ ഫോയർ ബാഖിനു സാധിക്കാത്തതിൽ തെറ്റ് പറ്റി എന്നുള്ളത് ഒരു വശത്ത്; മറുവശത്ത് വ്യക്തിയും വസ്തുവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ മാത്രം കണക്കിലെടുക്കുന്നതു മൂലം അതായത് സാമൂഹ്യമായ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ചിന്തിക്കാതെ വ്യക്തിയുടെ ബോധതലത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ മാത്രം ചിന്തിയ്ക്കുന്നതുമൂലം മനുഷ്യസ്വഭാവത്തെ പ്രധാനമായി കരുപ്പിടിപ്പിയ്ക്കുന്ന ഉൽപ്പാദനാധിഷ്ഠിതമായ സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളെ (Social relations of Production) അടിസ്ഥാനമായെടുക്കുവാൻ ഫോയർ ബാഖിനു കഴിയാതെപോയി എന്നുള്ളത്.

ഫോയർ ബാഖിന്റെ ഈ രണ്ടു പരാജയങ്ങൾ പാശ്ചാത്യസംസ്കാരത്തിന്റെ പൊതുവെയുള്ള പരാജയങ്ങളാണ്. മനുഷ്യൻ എന്ന യാഥാർത്ഥ്യത്തിൽ പ്രാഥമികമായുള്ളത് വ്യക്തിയാണെന്നും വ്യക്തികൾ കൂടുമ്പോഴാണ് സമൂഹങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നതെന്നുമുള്ള അബദ്ധസിദ്ധാന്തം, പാശ്ചാത്യരിൽനിന്ന് നമുക്കു കിട്ടിയിട്ടുണ്ട്. അതുപോലെതന്നെയുള്ള മറ്റൊരു അബദ്ധമാണ് യാഥാർത്ഥ്യം അല്ലെങ്കിൽ സത്യം എന്നു പറയുന്നത് വാചകങ്ങളിൽ ഉൾക്കൊള്ളിക്കാവുന്ന അല്ലെങ്കിൽ വാക്യങ്ങൾകൊണ്ട് വിവരിക്കാവുന്ന ഒന്നാണെന്നുള്ള അബദ്ധസിദ്ധാന്തം. ഈ പ്രശ്നത്തിന്റെ വ്യാപ

കമായ വിദൂരഫലങ്ങളെ മാർക്സ് തന്നെ മുഴുവനായി കണ്ടില്ല. എങ്കിലും ഫോയർ ബാഖ് തീസിസുകളിൽ അവസാനത്തേതായ പത്തും പതിനൊന്നും വാക്യങ്ങളിൽ മാർക്സ് പറയുന്നത് ഈ രണ്ടു കാര്യങ്ങളെക്കുറിച്ചു മാണ്. ഫോയർ ബാഖിന്റെ വ്യക്തിയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ വസ്തുമാത്ര യാഥാർത്ഥ്യവാദത്തെ ഉപേക്ഷിച്ചിട്ട് സമൂഹാധിഷ്ഠിതമായ ഒരു മാനവ ശാസ്ത്രത്തിലേക്ക് പ്രവേശിക്കണമെന്നുള്ളതാണ് മാർക്സിന്റെ പത്താമത്തെ തീസിസ്. ദാർശനികന്മാർ ലോകത്തെ ബഹുവിധത്തിൽ വ്യാഖ്യാനിച്ചിട്ടേയുള്ളൂ, ഇന്നത്തെ ആവശ്യം ലോകത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കാനല്ലാ, പരിവർത്തനം ചെയ്യിക്കാനാണെന്ന് ആയിരുന്നു മാർക്സിന്റെ പതിനൊന്നാമത്തെ തീസിസ്. കാന്റിന്റെ കാലം മുതൽ വസ്തു അതിൽതന്നെ എന്താണെന്ന് നമുക്കറിയാൻ സാധിക്കാത്തിടത്തോളം കാലം വസ്തുനിഷ്ഠമായ യാഥാർത്ഥ്യം (objective truth) അറിയാനേ സാധ്യമല്ല എന്നുള്ള കാന്റിയൻവാദത്തിന് മറുപടിയായി മാർക്സ് പറഞ്ഞത് വ്യക്തിയുടെ ബോധതലത്തിന്റെ വിശകലനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ദർശകയുക്തിയേയും പ്രാവർത്തിക യുക്തിയേയും (Theoretical Reason and Practical Reason) രണ്ടായി വേർതിരിച്ചത് ബൂർഷ്വാ മനസ്ഥിതിയിൽ പറ്റുന്ന ഒരബദ്ധമാണെന്നും ദർശനവും പ്രയോഗവും (Theory and praxis) ഒരുമിച്ചുകൊണ്ടു പോകുന്ന സമൂഹാധിഷ്ഠിതമായ ചിന്താഗതിയിൽ വസ്തുനിഷ്ഠമായ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ അറിയുന്നതിലുള്ള ദാർശനിക പ്രശ്നങ്ങളെല്ലാം നീങ്ങിപ്പോകുന്നുവെന്നുമാണ് മാർക്സിന്റെ വാദം. യഥാർത്ഥമായ ജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നത് ചിന്തയിൽ നിന്നു മാത്രമല്ല, ചിന്തയും പ്രവർത്തനവും കൂടെ ഒരുമിച്ചു പോകുമ്പോഴാണെന്നുള്ള മാർക്സിയൻ ചിന്തയെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണ് ഈ അടുത്തകാലത്ത് ചൈനീസ് സർവ്വകലാശാലകളിലെ നവീകരണ പരിശ്രമങ്ങൾ നടന്നിട്ടുള്ളത്.

പക്ഷേ, പ്രശ്നം അവിടംകൊണ്ടും തീരുന്നില്ല. ആധുനികശാസ്ത്രവും സാങ്കേതികതയും (Modern Science and Technology) അവയിൽ തന്നെ വിമാനുഷീകരണത്തിലേക്കു നയിക്കുവാൻ ശക്തങ്ങളാണെന്നുള്ള വാദമാണ് ഇന്നു പൊന്തിവന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. ഈ വാദത്തെ ഏറ്റവും ലളിതമായ രീതിയിൽ നിങ്ങളുടെ മുൻപിൽ അവതരിപ്പിയ്ക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുന്നത് സാഹസമാണെന്ന് എനിയ്ക്കറിയാം. എങ്കിലും ശ്രമിയ്ക്കട്ടെ. ഇന്നത്തെ ശാസ്ത്രം ഉപയോഗിക്കുന്ന ജ്ഞാനസമ്പാദനരീതിയിൽ തന്നെ വിമാനുഷീകരണ സാദ്ധ്യതകൾ ഉണ്ടെന്നുള്ള ഈ വാദത്തെ തക്കതായ എതിർവാദങ്ങൾ കൊണ്ട് നിങ്ങൾക്കാർക്കെങ്കിലും തകർക്കാമെങ്കിൽ ശാസ്ത്രത്തിന് അത് വലിയൊരു സഹായമായിരിയ്ക്കും.

ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ജ്ഞാനസമ്പാദനരീതിയിൽ ജ്ഞാതാവിന്നും ജ്ഞേയത്തിന്നും, ജ്ഞാനത്തിനും കോട്ടം തട്ടുന്നു എന്നാണ് വാദം. ഒന്നാമത് ജ്ഞേയവസ്തുവിനെ മറ്റു വസ്തുക്കളിൽ നിന്നും വേർപെടുത്തി നമ്മുടെ ജ്ഞാനസമ്പാദനപ്രക്രിയയുടെ വിഷയമാക്കി നിരീക്ഷണത്തിനും വിശകലനത്തിനും വിധേയമാക്കുന്നതോടെ അതിന് രൂപവ്യത്യാസം വരുന്നുവെന്നാണ് വിമർശനം. അതായത് ഒരു പൂവോ, പക്ഷിയോ, പുഴയോ,

മലയോ ഒരു കവിയുടെ നിരീക്ഷണത്തിന് വിധേയമാകുന്നതും ഒരു ശാസ്ത്രജ്ഞന്റെ നിരീക്ഷണത്തിന് വിധേയമാകുന്നതും തമ്മിൽ അടിസ്ഥാനപരമായ വ്യത്യാസം ഉണ്ട്. കവിയുടെ നിരീക്ഷണത്തിൽ നിരീക്ഷിതവസ്തുവിന് കവിയുമായുള്ള ബന്ധം സജീവമായിത്തന്നെ തുടരുന്നു. മരമായാലും പുഴയായാലും പക്ഷിയായാലും പൂവായാലും കവിയോട് സംസാരിക്കുന്നതും കവിയുമായുള്ള ബന്ധത്തിൽ ഏർപ്പെടുന്നതും നിരീക്ഷിതവസ്തു അതിന്റെ കർത്തൃത്വം (Subject character) കൈവെടിയാതെയാണ്. എന്നാൽ ശാസ്ത്രജ്ഞന്റെ നിരീക്ഷണത്തിൽപ്പെടുമ്പോൾ അതു വെറും Object ആയിത്തീരുന്നു. ഇങ്ങനെ Objectification അഥവാ വസ്തുവൽക്കരണം എന്നുള്ള പ്രക്രിയ കൊണ്ട് ജ്ഞേയവസ്തു രൂപാന്തരപ്പെട്ടിട്ട് അതിന്റെ സ്വാഭാവികരൂപത്തെ മറച്ചുവെച്ചിട്ടാണ് ശാസ്ത്രീയ ജ്ഞാനത്തിനു വിധേയമാവുന്നത്.

ശാസ്ത്രത്തിൽ ജ്ഞേയവസ്തു മാത്രമല്ല ജ്ഞാതാവും തന്റെ Subjective ആയിട്ടുള്ള വികാരങ്ങളും ആഗ്രഹങ്ങളും ഒക്കെ മാറ്റിവച്ചിട്ട് തന്നെത്തന്നെ നിഷ്പക്ഷമായ ഒരു നിരീക്ഷണയന്ത്രമായി പരിവർത്തനം ചെയ്യിയ്ക്കുവാൻ നിർബന്ധിതനാകുന്നു. ആ പരിവർത്തനത്തിൽ ജ്ഞാതാവായ മനുഷ്യനും വിരൂപണം ഉണ്ടാകുന്നു. മാത്രമല്ല ശാസ്ത്രം മൂലം ലഭ്യമാകുന്ന ജ്ഞാനം ജ്ഞാതാവും ജ്ഞേയവും തമ്മിലുള്ള ഒരു ബന്ധമായി അവശേഷിക്കാതെ വാക്യങ്ങളായി രൂപഭേദംകൊണ്ട് പ്രമാണവാക്യങ്ങളായോ സ്ഥിതിവിവരങ്ങളായോ രൂപഭേദപ്പെട്ട് പുസ്തകങ്ങളിൽ ശേഖരിക്കപ്പെട്ട് വായനശാലകളിൽ കൂട്ടിവയ്ക്കപ്പെടുന്നു. അങ്ങിനെ ജ്ഞാനവും ഒരു വസ്തുവായി മാറുന്നു. ഇങ്ങനെ പദാർത്ഥീകരണം അല്ലെങ്കിൽ Reification എന്ന പ്രക്രമം മനുഷ്യനേയും വസ്തുവിനേയും ജ്ഞാനത്തേയും വിരൂപണം ചെയ്യുന്നു.

മാത്രമല്ല, നമ്മുടെ സംസ്കാരത്തിൽ കവി കാണുന്ന കാഴ്ചപ്പാടിനെ ഭാവന കൊണ്ട് ഉൽപ്പാദിപ്പിക്കുന്ന കെട്ടുകഥയായി കണക്കാക്കുമ്പോൾ ശാസ്ത്രജ്ഞൻ കാണിയ്ക്കുന്ന കാഴ്ചപ്പാടിനെ വസ്തുനിഷ്ഠ യാഥാർത്ഥ്യം എന്ന് നാം വിശേഷിപ്പിക്കുന്നു. അതായത് കവി കാണുന്നത് സത്യമല്ല, ശാസ്ത്രജ്ഞൻ കാണുന്നതു മാത്രമാണ് സത്യം എന്നാണ് പൊതുവേ നമുക്കുള്ള ചിന്ത. വേറൊരു വിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ, മനുഷ്യന്റെ വികാരങ്ങളേയും ഭാവനയേയും പൂർണ്ണമായും മാറ്റിവച്ചുകൊണ്ട് മനുഷ്യനെ ഒരു നിഷ്പക്ഷ നിരീക്ഷണയന്ത്രമാക്കി നിരീക്ഷിതവസ്തുവിനേയും പദാർത്ഥവൽക്കരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള സത്യത്തിന് ആണ് നാം കൂടുതൽ വില കൽപ്പിയ്ക്കുന്നത്. ശാസ്ത്രീയ ജ്ഞാനത്തെ സാങ്കേതികതയിൽക്കൂടെ അതായത് ടെക്നോളജിയിൽകൂടെ പ്രയോഗിച്ച് ജ്ഞേയവസ്തുക്കളെക്കൊണ്ട് മുതലെടുക്കാനുള്ള സാധ്യതയുള്ളതു കൊണ്ടായിരിക്കണം ശാസ്ത്രീയ സാങ്കേതികജ്ഞാനത്തിന് മനോധർമ്മ സാഹിത്യത്തേക്കാൾ നാം വില കൽപ്പിക്കുന്നത്.

ഏതായാലും ശാസ്ത്രത്തിനും സാങ്കേതികതയ്ക്കും പ്രാഥമികസ്ഥാനം നൽകുന്ന ഒരു സമൂഹത്തിൽ Objectification and manipulation അഥവാ

വസ്തുവൽക്കരണവും കൈകാര്യവും അതിപ്രധാനമായിത്തീരുന്നതോടെ മനുഷ്യർ തമ്മിലുള്ള ബന്ധങ്ങളെയും ഈ പ്രവണത ബാധിയ്ക്കുന്നു. രാഷ്ട്രീയമണ്ഡലത്തിലും സാമ്പത്തികമണ്ഡലത്തിലും മനുഷ്യനെ ഒരു commodity ആക്കിത്തീർത്ത് മറ്റു മനുഷ്യരുടെ ഒരു ക്രയവിക്രയവസ്തുവായി പരിവർത്തനം ചെയ്യിക്കാനുള്ള പ്രവണത കൂടുതലായി കാണപ്പെടുന്നു. ശാസ്ത്രത്തിലും സാങ്കേതികതയിലും അധിഷ്ഠിതമായ സംസ്കാരത്തിന്റെ വിശകലനത്തിന്റെ ഒരു മുഖവുരയായി മാത്രമേ ഞാനിപ്പറഞ്ഞതിനെ നിങ്ങൾ എടുക്കേണ്ടതുള്ളു.

മാർക്സ് ചൂണ്ടിക്കാണിച്ച രണ്ടാമത്തെ പ്രശ്നവും ദാർശനികനെ ബാധിയ്ക്കുന്നതാണ്. അതായത് ദർശകയുക്തിയും പ്രാവർത്തികയുക്തിയും തമ്മിലുള്ള വ്യവച്ഛേദനം, ദാർശനികസമിതി അംഗങ്ങളായി ഇവിടെ കൂടുന്നവരായ നമ്മിലധികം പേരും പ്രാവർത്തികമണ്ഡലത്തിൽ വളരെയൊന്നും പരിചയമില്ലാത്തവരും ചിന്താശക്തി കൊണ്ടു മാത്രം നാളത്തെ സമൂഹത്തെ വിഭാവനം ചെയ്യുവാൻ ശ്രമിയ്ക്കുന്നവരുമാണ്. നാളത്തെ സമൂഹത്തെ വിഭാവനം ചെയ്യുന്നതിൽ മാത്രമല്ല, നമ്മെ അഭിമുഖീകരിക്കുന്ന, അല്ലെങ്കിൽ നമ്മിൽത്തന്നെയുള്ള യാഥാർത്ഥ്യത്തെ അപഗ്രഥിയ്ക്കുന്നതിലും നാം ഉപകരണമാക്കുന്നത് പ്രാവർത്തിക യുക്തിയിൽനിന്നും വ്യവഛേദിതമായ ഒരു ദർശക യുക്തിയല്ലേ എന്നുള്ള പ്രശ്നം ഇവിടെ അവശേഷിക്കുന്നുണ്ട്. പ്രാവർത്തികമണ്ഡലത്തിൽത്തന്നെ മൗലികങ്ങളായ ചില വ്യത്യാസങ്ങളെ ആദ്യമേ നാം അഭിമുഖീകരിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ഒരു മാർക്സിസ്റ്റു പ്രവർത്തകനായ ശ്രീ. എം. എം. ചെറിയാനും ഒരു ആദ്ധ്യാത്മിക പ്രവർത്തകനായ ശ്രീ. സിദ്ധിനാഥാനന്ദ സ്വാമിയും പ്രാവർത്തികമണ്ഡലത്തിൽ ധാരാളം പരിചയമുള്ളവരാണ്. പക്ഷേ, രണ്ടു പേരുടെയും പ്രാവർത്തികയുക്തി ഒരേ വഴിക്കാണോ പോകുന്നത് എന്നുള്ള കാര്യത്തിൽ എനിക്കൽപ്പം സംശയമുണ്ട്. സമൂഹമാകുന്ന യാഥാർത്ഥ്യത്തിൽകൂടെ മനുഷ്യനെ കരുപ്പിടിക്കുവാനുള്ള പ്രാവർത്തികപദ്ധതികളിലാണ് ശ്രീ. ചെറിയാന്റെ ശ്രദ്ധ. എന്നാൽ ഓരോ വ്യക്തിയും തന്റെ സ്വന്തം അസ്തിത്വത്തിന്റെ അന്തസ്സത്തയേതാണെന്ന് ധരിച്ച് ബ്രഹ്മബോധം പ്രാപിക്കുമ്പോൾ മനുഷ്യൻ സിദ്ധി പ്രാപിക്കുന്നു എന്നുള്ള ചിന്തയാണ് സ്വാമിജിയുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനമെന്നു തോന്നുന്നു. ഇവ രണ്ടും പ്രാവർത്തികയുക്തിയുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളാണെങ്കിൽ ഇവയെ തമ്മിൽ പൊരുത്തപ്പെടുത്താനുള്ള മാർഗ്ഗമെന്താണ് എന്നൊരു പ്രശ്നം അവശേഷിയ്ക്കുന്നു. നാളത്തെ സമൂഹം വേണ്ടുംവിധം രൂപവൽക്കരിക്കണമെങ്കിൽ ദർശകയുക്തിയും പ്രാവർത്തികയുക്തിയും യോജിച്ചു പ്രവർത്തിക്കണമെന്നുള്ളതിന് സംശയമൊന്നുമില്ല. പക്ഷേ, ഏതു ദർശകയുക്തി? ഏതു പ്രാവർത്തികയുക്തി? ഓരോ പ്രാവർത്തികയുക്തിയുടെയും പിറകിൽ ഒരു ദർശകയുക്തിയില്ലേ? വിവിധ ദർശകയുക്തികളും വിവിധ പ്രാവർത്തികയുക്തികളും തമ്മിൽ വിവേചനം ചെയ്യുന്നതിന് നമുക്കെന്താണടിസ്ഥാനം?

(കേരളാ ദാർശനിക സമിതിയുടെ ആഭിമുഖ്യത്തിൽ നടത്തിയ 'നാളത്തെ സമൂഹം' എന്ന സെമിനാറിൽ അവതരിപ്പിച്ച പ്രബന്ധം, *നാളത്തെ സമൂഹം ദാർശനിക ദൃഷ്ടിയിൽ*, എഡി. ആൽബർട്ട് നമ്പ്യാപറമ്പിൽ, ജനത ബുക്സ്, തേവര, 1976)